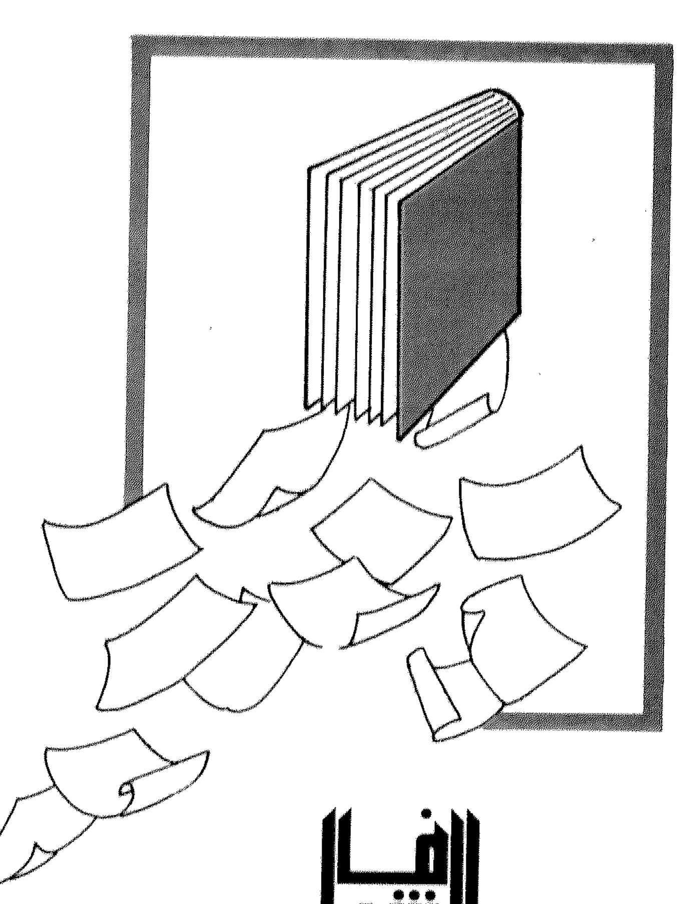
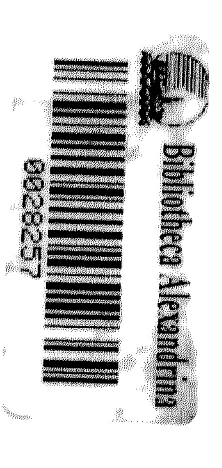
د. محامي

منير محمد طاهر الشواف

تهافت

"القراءة المعاصرة"











تهافت
"القراءة المعاصرة"



د. محامي منير محمد طاهر الشواف

تهافت "القراءة المعاصرة"



* د. محامي منير محمد طاهر الشوّاف: تهافت «القراءة المعاصرة».
* الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

* الناشر: الشوّاف للنشر والدراسات.

133 Makarios Avenue.
Classic House Building.
Office No. 4.
Tel -(003575) 387463.
Fax -(003575) 387464.
Limassol -Cyprus.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ
مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ

الأعراف الآية ٢٠١

صدق الله العظيم



تعريف بمعنى التهافت لغة

هَفَتَ ـ هَفْتاً وهُفَاتاً الشيء: تطاير لخفته وانخفض ودَقّ.
هَفَتَ الرجل: تكلَّم كثيراً بلا رويّة (ولا إعمال فكر فيه).
وكلام هَفْتٌ: إذا كَثُرَ بلا رويّة فيه.
تَهافَتَ على الشيء: تَسَاقط وتتابع (وأَكثرُ استعماله في الشرّ).
والقوم: (تساقطوا موتاً) والثوب: تساقط وبَلِيَ.
انْهَفَتَ الشيء: انخفض واتَّضَعَ.
الهَفَات: الأحمق.
الهَفْتُ: (الحُمق الوافر) وتساقط الشيء قطعة بعد قطعة كما يهفت الثلج ونحوه.



إهــداء

إلى جنس الإنسان ذلك المخلوق الوحيد، الذي حباه اللَّه بنعمة العقل الذي هو أثمن وأغلى ما في الحياة. فبه يصل إلى اللَّه، وبواسطته يدرك أسرار الوجود، إذا لم يحمِّله ما لا يطيق. وأخص بالذكر صاحب القراءة المعاصرة، ومَنْ سار على منواله في الفهم والإدراك، لعلَّها تكون لحظة تأمل من أجل إعادة التفكير على أسس صحيحه توجد انسجاماً بين الفطرة والعقل فتتحقق سعادة الدنيا والآخرة.

المؤلـف



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عرض الدكتور المهندس/ محمد بن ديب شحرور، في مؤلَّفه الذي عنوانه (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)، مجموعتين من الأفكار، أفكار أساسية في قواعد الفهم والإدراك والتي هي بمثابة الأساسات والقواعد، وأفكار فرعية رتَّبها ونسَّقها كما يقول على اعتبار أنها ثمار منبثقة من الجذور الأساسية. وبما أن الكاتب دكتور في الهندسة المدنية ومتخصص في فحص التربة والأساسات، فإنه يدرك معنى القواعد والمرتكزات الأساسية، يعلم بأن المبنى الشاهق الجذاب لا يلبث أن ينهار عندما تكون أساساته غير قائمة بموجب المواصفات المعتمدة أو عندما تكون التحليلات الإنشائية التي بُنيت عليها تصميماته خاطئة. ولهذا فإني في مؤلَّفي هذا لن أتطرَّق إلى تحليل تفاصيل المبنى كأعمال النجارة والحدادة والديكور إلاَّ بالقدر الذي يستوجبه البحث العقلي والاستدلال الشرعي، على اعتبار أن ما أُسس على فاسد فهو فاسد. ولذا سوف ينصبُّ بحثي بشكل أساسي على الأساسات التي أَقام عليها أفكاره الجزئية، وانطلاقاً من القواعد التي أَقرَّتها كافة العقائد والدساتير والقوانين والأنظمة والتشريعات السماوية والوضعية والتي تعارفت عليها كافة الشعوب، وهي:

- الأصل براءة الذمة.
- المتهم بريء حتى تَثْبُت إدانته.
- لا يُنْسَب إلى ساكت قول.

ـ السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيانٌ.

ـ الإنسان يُحَاسب في الدنيا على قوله وفعله وليس على نيته.

ـ الأقوال والأفعال قرينة غير قاطعة على حسن أو سوء النية.

ومع أخذي بعين الاعتبار لهذه القواعد إضافة إلى قناعتي الشخصية المطلقة بها، وبعد دراستي لمؤلَّف الكاتب موضوع البحث دراسة موضوعية صابرة محتسبة، توصَّلت إلى أن الكاتب لم يدرس الإسلام كما يقول، بل درس الفلسفة الماركسية بنظريتيها المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. ولا أبخسه حقه عندما أقول بأنه درس تلك الفلسفة دراسة متمكِّنة وعميقة، ولذا أثَّرت على طريقة تفكيره وسيطرت على أحاسيسه، وأصبحت عنده الأساس في إعطاء المفاهيم عن الكون والإنسان والحياة، وأصبحت الأساس في فهمه للطبيعة وللوجود.

والأفكار عندما تصبح مفاهيم عند الإنسان وتتحول إلى قناعات أساسية يبني عليها أفكاره الفرعية، فإنها تكون عندئذ مقاييس لسلوكه وأعماله، فيتصرَّف في هذه الحياة على أساسها. وحيث أن الماركسية عقيدة (فلسفة)، تنبثق عنها أنظمة لمعالجة مشاكل الحياة بغضِّ النظر عن صحة العقيدة وصحة معالجتها، وبما أنها تعتبر مبدأ أي فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة، وكون المادية الديالكتيكية تعني أن الحياة والإنسان والكون مادة تتطور من نفسها تطوراً ذاتياً، وأن المادية التاريخيه توسِّع نطاق أفكار المادية الديالكتيكية حتى تشمل دراسة الحياة في المجتمع (أي تطبيق أفكار المادية الديالكتيكية على درس المجتمع ودرس تاريخ المجتمع وذلك بدراسة المتناقضات الموجودة في الطبيعة)، وحيث أن الديالكتيك هو فن الوصول إلى الحقيقة باكتشاف المتناقضات الموجودة في الطبيعة وتأثير ذلك في تفكير المجتمع، فلذا فقد فُتِن الكاتب بالفلسفة الماركسية كتفكير أساسي كلي باعتبارها بدأت بدراسة الواقع أولاً، دراسة علمية عقلية فعمل على إصلاحها وترميمها وصيانتها وسدِّ عوراتها عندما خرج منها «بقفزة نوعية»، كما يقول، مناقضة لها تماماً عندما عرَّف الروح، بأنها المعلومات التي أعطاها اللّه لآدم أو للبشر لتكون أول مرحلة على طريق تحويلهم إلى «إنسان»، أي قوة مفكرة عاقلة،

أي للانتقال بهم من مرتبة الإشباع الغريزي إلى مرتبة الإدراك الفكري، وبذلك حطَّم أسس النظرية الماركسية بنظريته التي عرَّفها بنظرية (الأنسنة).

كما أن الكاتب درس الرأسمالية وعشق مبدأ الحريات المنبثق عنها وانضبع بالواقع الظاهري لهذه الحريات، وهي حرية الاعتقاد وحرية التملك والحرية الشخصية ـ حرية الرأي ـ بيد أنه لم يتعمَّق في المبدأ الرأسمالي وبطريقة تطبيقه بدقة، ولو فعل ذلك لوجد أن الديمقراطيات الغربية بما فيها أمريكا هي أعتى ديكتاتورية وجدت على وجه الأرض حتى أنها أعتى من ديكتاتورية البروليتاريا التاريخية وأن الدسنور والقانون يصنعه أصحاب رؤوس الأموال الصناعيون والبنكيون، والقول المأثور في حق (فورد) هو أن مستر فورد لم يخالف القانون قط، إلاَّ أن القانون وضع كما يريد فورد. فالحريات الحقيقية هي أن تفعل ما تريد مختاراً، لا أن تفعل ما يُرَاد لك مختاراً بموجب مؤثرات خلقها النظام الرأسمالي فدار بموجبها الناس حكاماً ومحكومين. وحيث أن الكاتب لم يدرس الإسلام وإنما درس واقع المسلمين الحالي فوجده واقعاً منحطاً ومتخلفاً فظنَّ أنه اكتشف سبب ذلك، وهو أنهم لم يفهموا الإسلام فهماً صحيحاً لأنهم عاشوا على فتات موائد الصحابة رضوان اللَّه عليهم وعلى فهم مَنْ بعدهم من فقهاء التابعين ومَنْ تبعهم ـ كما يقول ـ.

وحيث أنه توصَّل إلى أن الماركسية سلكت الطريق العقلي الموضوعي الموصل إلى اللَّه ولكنها لم تصل إليه، والمسلمون آمنوا باللَّه بدون أن يعرفوا الطريقة العلمية للوصول إليه، والرأسمالية أطلقت الحريات التي أخرجت إبداعات الإنسان وعبقريته وأعطت ما لقيصر لقيصر وما للَّه للَّه، فكان في نظر المؤلِّف أنه لا بدَّ من نظرية جديدة لإنهاض العرب والمسلمين تقوم على تلبيس الإسلام طاقية الماركسية بعد إدخال بعض التعديلات الجوهرية على الماركسية والإسلام، وأن يغلِّف ذلك بالحريات التي أطلقها المبدأ الرأسمالي وألغتها الماركسية وأن يُبَهِّر الناتج بالعواطف القومية والوطنية حتى لا يبقى لنظريته لون أو طعم. وبذلك يكون قد أرضى الجميع عند ظنه، ووضع نظرية جديدة للنهضة قد

توصَّل إليها من بين فرث ودم لبناً سائغاً للشاربين. ولكن في الحقيقة يكون قد خرج من الماركسية ولم يدخل في الإسلام، إذ اعتبر أن الواقع مصدر للتفكير الإنساني وليس موضعاً ـ مكاناً ـ لهذا التفكير، فإنه بذلك يكون قد سلب صلاحيات الإِله الذي آمن به من حيث يدري أو لا يدري. وهذا ما سنبحثه في هذا المؤلَّف وباللَّه المستعان.

المؤلف

تمهيد : في فكر الكاتب .

- الماركسية هي مصدر التفكير عند الكاتب .
- في انطباق فكر الكاتب مع الماركسية .
- أسباب انحراف الكاتب .



تمهيـــد

في فكر الكاتب

أنفق الكاتب من عمره كما يقول عشر سنوات كاملات يدرس الإسلام بشكل جدي وباهتمام موضوعي فاكتشف ما يلي:

أولاً: أنه مسلم يعتقد الإسلام عقيدة ونظاماً ومنهجاً للحياة. ولذلك ستتم محاسبته على هذا الأساس. وأنه يؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء والقدر.

ثانياً: أنه يؤمن بأن اللّه سبحانه وتعالى أوحى بكتاب إلى سيدنا محمد ﷺ وأن هذا الكتاب يسميه المسلمون المصحف. وبناء على ذلك يؤمن بأن محمد بن عبد الله نبي يُوحى إليه.

ثالثاً: قسَّم الكتاب - المصحف - إلى كتب كما يقول حسب تعريفه للكتاب:

١ - كتاب القرآن + السبع المثاني+ تفصيل الكتاب، واعتبر أن ما أسماه القرآن والسبع المثاني، وهي حسب تعريفه سبع فواتح للسور، وتفصيل الكتاب قصص الأنبياء والرسل، وهي الآيات التي وقع فيها الإعجاز القرآني فقط. ووصف آيات القرآن والسبع المثاني بالمتشابهات وآيات تفصيل الكتاب بالآيات التي ليست محكمة ولا متشابهة ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات، إلاَّ أنها جميعها معجزة.

وحصر نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بهذه الآيات فقط. وجعل النبوة علوماً، وحصرها بنظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ كما يقول. وعرَّف التشابه بأنه ثبات النص وحركة المحتوى.

وأكَّد بأن القرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلَّا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وأن النبوة التي ثبتت للرسول بالقرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب مربوطة بالعلوم الموضوعية والتاريخية.

٢ ـ الرسالة: وهي آيات التشريع، وهي الآيات المحكمات، وهي أيضاً أُمّ الكتاب، أي هي الآيات التي تعالج مشاكل الناس وتعطي الحلول لأعمال العباد وسلوكهم اليومي حسب الحاجة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولقد أطلق عليها رسالة لأنها قواعد سلوك إنساني (ذاتي) وليست قوانين وجود (موضوعي).

رابعاً: قرَّر الكاتب أن آيات ما أسماه بالقرآن هي آيات قوانين الوجود وظواهر الطبيعة وأحداث التاريخ. وأنها موجودة خارج الوعي الإنساني باعتبارها قوانين الكون فهي إذاً قوانين حتمية. ولقد عبَّر عنها بأنها هي القدر، باعتبارها وجوداً حتمياً للأشياء والأحداث خارج الوعي الإنساني. وبما أن آيات القرآن ـ قوانينه ـ فيها القدر، فالقدر يكون وجود موضوعي خارج الوعي الإنساني وهو حتمي ملزم للكون والإنسان والحياة بموجب قوانين موضوعية لا تتخلَّف.

أَمَّا القضاء فقد اعتبره حركة إنسانية واعية بين النفي والإثبات ضمن هذا الوجود وهو من ـ أُمّ الكتاب ـ أي التشريع حسب تقسيمات الكتاب، وهي عبارة عن مواعظ وأحكام ووصايا ونصائح وتعليمات جاءت حصراً للسلوك الإنساني فالإنسان له الخيار أن يقوم أو لا يقوم، وهي مناط القضاء الإنساني وتدخل ضمن الحرية الإنسانية. ولذلك فإن قضاء اللّه غير أَزَلي ويمكن أن يتغير بتغير أحوال الناس. لذا جاء الأنبياء والمرسلون منذرين للناس، وإن قضاء اللّه النافذ في الإنسان هو قضاء مشروط بموقف الإنسان.

ولو كان قضاء اللّه أَزَلياً مبرماً لأصبحت الرسالات والنبوات والدعاء ضَرْباً من ضروب العبث. لذا فإن المقولة التي تقول إن قضاء اللّه النافذ بالنسبة للإنسان هو قضاء أزلي غير صحيحة.

ونظراً لأن القضاء هو من آيات أم الكتاب ـ التشريع ـ وأن آيات أم الكتاب ليست من القرآن فتكون آيات أم الكتاب ـ التشريع ـ ليست مطلقة وتخضع للتبديل والاجتهاد وهي قابلة للتزوير وقابلة للتقليد ولا يوجد فيها أي إعجاز كما يقول. ويتبع ذلك رأي الكاتب وتقريره بأن النواميس العامة التي تحكم الوجود خُزِّنت بشكل ما في لوح محفوظ وفي كتاب مكنون. ففي الكتاب المكنون يوجد البرنامج العام للكون وفي اللوح المحفوظ يوجد هذا البرنامج وهو يعمل. أمَّا الإمام المبين فتوجد فيه قوانين الطبيعة الجزئية التي يتمُّ التصرف من خلالها وأحداث التاريخ بعد وقوعها. وبناء على ذلك يقرر أن القرآن ـ حسب تعريفه ـ هو فقط المُخَزَّن في اللوح المحفوظ وفي إمام مبين.

أمَّا الكتاب الذي يحتوي على الحدود ومنها العبادات والمواعظ والوصايات والتعليمات وتفصيل الكتاب فليس لها علاقة بلوح محفوظ أو إمام مبين، أي ليست من القرآن وإنما من الكتاب. ويستدل على ذلك بأنه لو كان صوم رمضان مُخَزَّنا في إمام مبين لأصبح من ظواهر الطبيعة، وكلام اللّه نافذ وظواهر الطبيعة حقيقة موضوعية، ولصام رمضانَ الناسُ في رمضان شاؤوا أم أبوا، وكذلك مواضيع الكتاب المتعلقة بالتشريع.

ثم يؤكِّد الكاتب على الفرق بين لفظي الإنزال والتنزيل ويعتبر أن:

التنزيل: هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني ولكن حصلت عن طريق جبريل ـ الوحي ـ للنبي عليه الصلاة والسلام. وهذه مُخَزَّنة كقوانين في لوح محفوظ وفي إمام مبين على اعتبار أنها قرآن فقط أي قوانين موضوعية. ولا يشمل التخزين في لوح محفوظ وفي إمام مبين آيات أم الكتاب، على أعتبار أنها تشريع يعالج مشاكل الناس وهو قابل للتبدل والتغيير والتزوير والتحريف والتقليد.

بينما الإنزال: هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير

المُدْرَك إلى المُدْرَك، أي دخل مجال المعرفة الإنسانية.

ثم يقرر الكاتب أن إذن الله يختلف عن المشيئة لأن إذن الله هو لا محالة حاصل من خلال قانون موضوعي نافذ كالموت والنصر والهزيمة. فعندما يخبرنا الله عن قانون موضوعي يعمل خارج الوعي يستعمل فعل (أذن). ولكن الإذن يحصل من خلال ـ كتاب ـ وهو كتاب الموت أي مجموعة الشروط الموضوعية التي إذا حصلت واجتمعت بعضها مع بعض حصل الموت لا محالة وهذه الشروط مؤجلة غير موقوتة ومن هنا جاء شرط طول العمر وقصره.

أمَّا المشيئة: فتحتمل الوجهين الإيجابي والسلبي أي حصول الشيء أو عدم حصوله لأنها لا تكون من خلال قانون موضوعي، على اعتبار أن الله جعلها مشروطة بأعمال الإنسان وسلوكه، وهي من آيات أم الكتاب، ـ التشريع ـ ولذا فإن الإذن لازم الحصول على وجه واحد بينما المشيئة تحتمل الوجهين: حصول الشيء أو الفعل أو عدم حصوله، لأنها ليست من قوانين الوجود الموضوعية، بل هي مشروطة بسلوك الإنسان. ويستنتج الكاتب من ذلك أن أعمار الناس وأعمالهم وأرزاقهم غير محددة سلفاً وليست مسجَّلَة في اللوح المحفوظ.

ويشير الكاتب على كل ذلك بآيات مما أسماه قسم القرآن، وقسم أم الكتاب، من كتاب الله.

خامساً: يقرر الكاتب أن السنة النبوية ليست وحياً من الله سبحانه وتعالى إلى نبيه ورسوله محمد ﷺ، بموجب التعريف الخاطىء لفقهاء المسلمين للسنة (كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار). ويقول إن ما فعله النبي ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة. وهذا التفاعل ليس الوحيد وليس الأخير، حيث أن النبي عليه الصلاة والسلام كان خاتم الأنبياء والمرسلين ولا يمكنه أن يفعل إلاَّ ذلك للحفاظ على حيوية الرسالة والنبوة إلى أن تقوم الساعة. وبما أن رسالته تقوم على الحدود فهو الرسول الوحيد الذي سُمِح له بالاجتهاد (أي أن الرسول مجتهد)

لأنه الخاتم ولكي يعلِّم الناس أن يجتهدوا لوحدهم من بعده، حيث أن الإسلام هو تشريع إنساني ضمن حدود اللَّه.

سادساً: إن الفقه الإسلامي الذي فهمه الفقهاء بما فيهم الصحابة رضوان الله عليهم، هو من التراث، وإنهم فهموا الإسلام حسب شروطهم وظروفهم وواقعهم المادي فهماً متفاعلاً مع ظروف القرن السابع في شبه جزيرة العرب، وهم رجال ونحن رجال، ونحن أَقدر منهم الآن على فهم واقع القرن العشرين وعلى تحويل الكتاب من عالم المطلق إلى عالم النسبية. فإنْ كانت أقوالهم تناسبنا أخذناها، وإنْ كانت لا تناسبنا تركناها، على اعتبار أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان. وهكذا فإن فقهاء المسلمين هم المسؤولون عن تحنيط الإسلام وعدم تقدم المسلمين عندما وقفوا أمام فهم المعتزلة الحر، وإن انتصار الفقهاء على المعتزلة هو الذي جعل فهم الإسلام يتحجَّر وتفكير الفقهاء والمسلمين يتجمَّد ويتحدَّد. وهو: الذي قتل الفكر الحر النقدي عند الناس مما أَدَّى إلى استسلامهم، حين تسلّم الفقهاء قيادة الناس تحت عنوان أهل السنة والجماعة.

سابعاً: قرر الكاتب نظرية للمعرفة الإنسانية نتج عنها الإدراك ـ التفكير ـ عند الإنسان على اعتبار أن الطبيعة تقوم على القانون الأَول للجدل وهو صراع المتناقضات في الشيء، والقانون الثاني التأثير والتأثر المتبادل بين شيئين مختلفين في مستويات مختلفة. أمَّا جدل ظواهر الطبيعة فيقوم على الأَضداد كالليل والنهار، وكذلك الإدراك الإنساني قام على صراع المتناقضات الحقيقية والوهم المربوط بقانون عدم التناقض.

وبناء على ذلك قرر أن اللَّه خلق كل الحيوانات ومنها نوع اسمه البشر، وكل هذه المخلوقات عندها دماغ وعندها حواس. ومن شأن الدماغ أن يميِّز الوقائع المادية فيستطيع الحيوان أن يميز غريزياً (تمييز غريزي) وأن يتعلَّم عن طريق «التقليم» أي تمييز الأَشياء من بعضها وهذه العملية هي العمود الفقري للمعرفة الإنسانية، وبدونها لا تتم أية معرفة. وبذلك يكون قد قرَّر بأن الواقع مصدر التفكير وليس موضع التفكير، وبما أن الطبيعة كلها قائمة على المشخَّصات

فكان البشر بحاجة إلى قفزة نوعية للانتقال من المشخَّص إلى المجرد، وهذه النقلة النوعية هي التي يسميها ـ الروح ـ وهي المعلومات التي أَعطاها اللَّه سبحانه وتعالى إلى آدم وإلى غير آدم من البشر ليتحوَّلوا إلى «إنسان» قويم مفكر. وأصبح الإنسان بذلك قادراً بعد هذه القفزة النوعية على المنطق والتفكير. وبذلك يكون قد اكتشف الحلقة المفقودة عند داروين كما يزعم. وقرَّر أن الروح ليست سر الحياة، وإنما هي سر الأنسنة التي يقصد بها تحول البشر ـ الذي هو من الفصيلة الحيوانية ـ إلى إنسان. ويكون قد قرر أن حركة الكون والإنسان والحياة (الطبيعة) قائمة على صراع العنصرين المتناقضين داخلياً الموجودين في كل شيء يؤدّي إلى تغيير كل شيء باستمرار، ويتجلّى في هلاك شكل ذلك الشيء وظهور شكل آخر. وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون مادام قائماً. وأن اللَّه هو الذي خلق الكون المادي وهو مُنَزَّه عن الحركة في ذاته لأنه واحد ـ أحد صمد ـ ليس كمثله شيء ـ حيث أن هذه الحركة تؤدّي إلى هلاك الأشياء (الموت) وأن الصراع التناقضي ـ الحركي ـ بين الأشياء هو التسبيح ـ الحركة ـ كما يقول.

ثامناً: قرَّر الكاتب أيضاً نظرية جديدة في فهم ما أسماه حدود اللَّه وتطبيق الحدود من خلال تقريره مبدأ أن الرسالة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان فحتى تكون صالحة لكل زمان ومكان فلا بدَّ لها من التطور لتلائم كل عصر. ولا بدَّ من وضع مفهوم جديد للسنّة بدل الفهم الخاطىء الذي قدَّمه لنا الفقهاء، ولابدَّ بالتالي من وضع أسس جديدة للتشريع الإسلامي.

وبناءً على ذلك قامت نظريته في الحدود على أَساس أمرين: الاستقامة والحنيفية، وسمَّاهما خاصّيتين متلازمتين في أم الكتاب ـ التشريع ـ حيث يكمن فيهما جدل التشريع وبالتالي تطوره وبدونهما ـ الإستقامة والحنيفية ـ يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان. وبنى ذلك على أن أساس التشريع الإسلامي هو الاجتهاد ضمن مجالات الحدود (دنيا أو عليا أو الاثنين معاً)، واصفاً الاجتهاد بأنه يكون عند النص الذي وردت فيه الحدود لا

على النص الذي وردت فيه الحدود ضمن مجال الحدود.

ثم يتابع فيقرر أن مفهوم السنّة عنده يعني أن محمداً ﷺ اجتهد وتحرَّك ضمن ووفق الحدود بما يتلاءم مع ظروف شبه جزيرة العرب في القرن السابع، وكان لنا الأسوة الحسنة في ذلك. ولا يعني أبداً أنه إذا طبّق النبي ﷺ في موقف من المواقف الحد الأدنى أو الحد الأعلى فعلينا أن نلتزم بهذا الموقف وأن نستمر عليه إلى أن تقوم الساعة تحت شعار السنّة لأن هذا الموقف ليس له علاقه بالسنة. لذا فإن مبدأ القياس الذي وضعه الفقه الإسلامي الموروث هو مبدأ خاطىء، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب. أمَّا التشريع فهو تشريع بُني على البينات المادية الموجودة كدليل ثم الالتزام بحدود اللّه. وبما أن الحدود سُميت حدود اللّه فهذا يعني أن الذي يضع حدود اللّه هو اللّه نفسه فلا يمكن لأي إنسان أن يضع حدوداً بنفسه ويقول عنها حدود اللّه. فكل شيء قاله النبي ﷺ في السماح أو المنع ولم يرد ذكره ضمن حدود الله في الكتاب هو إجراء مرحلي اتخذه النبي طبقاً للظروف التي عاشها مثل رجم الزاني أو تحريم التصوير. وبناءً على نظريته الحدية هذه يعطي بعض النماذج عن آرائه الفقهية في الشروط الموضوعية للحدود الدنيا والعليا وفيما بين الحدود، ليقرر متى وأين وكيف ولمَنْ يُبَاح الربا، وإباحة عورات النساء وحدودها، وأحكام في النكاح والطلاق والزنا والسرقة والصلوات، على سبيل المثال لا الحصر. فهو يستطيع في أي وقت أن (يحنف) باتجاه فطرة الإنسان التي فَطَرَ اللّه الناس عليها طالما أنه يحنف ضمن استقامة الحد الأدنى والأعلى، ومفهوم الحنف عنده ـ الميل والانحراف ـ ضمن مجالات الحدود، على اعتبار أن التطور والتغير مستمرين في الكون والحياة، وأن المجتمعات الإنسانية في تطور وتغيير مستمرين. وبذلك تظهر قوة الإسلام في استمراره في الحياة وتلبيته لحاجات الناس وضروراتها حتى قيام الساعة كما يقول.

تاسعاً: يقرِّر الكاتب من خلال نظريته في الحدود ـ كحد أدنى وحد أعلى وما بينهما ـ نموذجاً لفقهه الجديد في دراسة موضوع المرأة في الإسلام، فيرى أن

الأخطاء الأساسية التي ارتكبها فقهاء المسلمين في الحقبة التاريخية السابقة عند تقييم وضع المرأة والتي تُعتبر أخطاء في صُلب المنهج سببها عدم التفريق بين الآيات التي وردت بحق المرأة في أم الكتاب، والتي يعتبر جزء منها حدوداً (حد أدنى وحد أعلى وما بينهما) والجزء الآخر تعليمات، فالتعليمات يجوز الفعل بخلافها لأنها مجرد إرشادات ونصائح وهو لا يلوم السلف على عدم فهمهم للحدود هذا الفهم المعاصر، على اعتبار أن المفهوم الرياضي للحدود ظهر منذ إسحاق نيوتن. كما أن الخطأ الثاني للفقهاء، كونهم كانوا يظنون أن ما حصل أثناء حياة النبي ﷺ في حق المرأة هو كامل تحريرها، علماً بأن وضع تحرير المرأة في الإسلام كوضع الرق تماماً. فالإسلام وضع أسساً في «الكتاب» لحل هذه الأمور مع سياق الزمن التاريخي، فالعلاقات الإنتاجية كانت تقوم على الرق حيث كانت اليد المنتجة هي الرقيق وهي وسيلة الانتاج وقد وضع الإسلام أسس التحرير وبدأ بداية موضوعية حسب ما تسمح به الظروف دون أن يدمِّر العلاقات الانتاجية.

وبناءً على ذلك أعطى الكاتب نموذجاً عن آرائه الجديدة حول موضوع المرأة في الإسلام في النقاط التالية:

١ ـ تعدد الزوجات.

٢ ـ الإرث.

٣ ـ الصِدَاق (المهر).

٤ ـ لباس الرجل والمرأة وسلوكهما الاجتماعي.

٥ ـ العلاقات العائلية بين الرجل والمرأة.

٦ ـ حق العمل.

٧ ـ حق العمل السياسي والتمثيل الشرعي.

٨ ـ عقدة النكاح.

٩ ـ الطلاق.

١٠ ـ العلاقة بين الرجل والمرأة.

وسأعرض في هذا التمهيد فقط مثالاً على فقه الكاتب المعاصر في موضوع لباس المرأة والرجل وسلوكهما الاجتماعي، فهو يرى أن اللّٰه سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عريانَيْن، وهذا شيء طبيعي ثمَّ قيدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، فكان للمرأة عورة في الحياة العامة والمجتمع، وعورة أمام المحارم والزوج. فأمام غير المحارم (الأجانب) للمرأة أن تُظْهِر كل جسدها باستثناء الجيوب، وجيوب المرأة حسب فهمه كل ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي (ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين) وما عدا ذلك ليس بعورة، علماً أن الآية الكريمة التي استدل بها على ذلك كما يقول هي للتعليم لا للتشريع، أي أنه يرى أن آية: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ﴾[الأحزاب الآية: ٥٩]، بأنها آية تعليمية لا تشريعية بقوله إن الجلباب ـ الحماية ـ وهو اللباس الخارجي وفسَّر الحماية بأنها الحماية من الأذى الخارجي، والأذى بعرفه نوعان: طبيعي واجتماعي. فالأذى الطبيعي هو المربوط بالبيئة الطبيعية من درجات الحرارة والرطوبة، فالمؤمنة تلبس كما يقول حسب الشروط الجوية الخارجية بحيث لا تعرض نفسها للأذى الطبيعي من رشوحات وأمراض بسبب الطقس. أمَّا الأذى الاجتماعي ففسَّره بأن على المؤمنة أن تلبس لباساً خارجياً وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لا تكون عرضةً للسخرية وأذى الناس، وإذا لم تفعل ذلك فستعرِّض نفسها للأذى. وهذا الأذى الذي ستتعرَّض له هو عين عقوبتها لا أكثر من ذلك، أي دون أن يكون هناك أية تبعة عند اللّٰه من ثواب أو عقاب كما يقول.

أمَّا أمام المحارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق فهي تجلس معهم كما خلقها اللّٰه عارية من كل شيء، وإن الأب أو الأخ مثلاً إذا جلست ابنته أو أخته عارية أمامه في البيت فلا يجوز له أن يقول لها اذهبي والبسي ثيابك فإن ظهورك أمامي على هذا الشكل حرام بل يقول لها هذا عيب، وكذلك سائر المحارم الذين عدَّدهم في بحثه.

وبذلك يقرر أن المرأة إذا خرجت عارية في حياتها العادية أمام الناس وفي

المجتمع فقد خرجت عن حدود اللّه لأنه عليها من باب التعليمات أن تستر الجيوب، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيها فقد خرجت عن حدود اللّه لأن عليها أن تظهر الوجه والكفين. وهكذا يقرر أن لباس معظم نساء الأرض يقع بين حدود اللّه ورسوله وهذه هي فطرة الناس في اللباس.

عاشراً: قرّر الكاتب في الفصل المتعلق بالفرقان والوصايا العشر، أن الفرقان هو التقوى الاجتماعية، وهو الأخلاق المشتركة في الأديان السماوية الثلاثة لذا فرّقها اللّه لوحدها وسمّاها (الفرقان) وعلى المسلم أن يتعامل مع المسلم وغير المسلم على هذا الأساس، لا على أساس التقوى الفردية والتي تعتبر العبادات من ضمنها. والفرقان وهو الصراط المستقيم بالنسبة لموسى، والحكمة بالنسبة لعيسى، وهو مع الحدود يشكّل الصراط المستقيم بالنسبة لمحمد ﷺ. وهكذا فإن الفرقان هو القاسم المشترك بين اليهودية والتعاليم المسيحية والتعاليم الإسلامية. ويميّز الكاتب بين نوعين من الفرقان هما:

الفرقان العام:

هو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس، وهو القاسم المشترك بين الأديان وفيها تتحقق التقوى الاجتماعية.

الفرقان الخاص:

جاء لمحمد ﷺ وهو فقط للذين حققوا التقوى الاجتماعية بحدِّها الأدنى أي (الفرقان العام)، ويريدون زيادة في ذلك أي يريدون أن يكونوا أئمة للمتقين، لأن مَنْ يلتزم بالفرقان العام (نصارى، يهود، مسلمون) يصبح من المتقين. ولكن إذا أراد زيادة على ذلك فيصبح من أئمة المتقين بإضافة الفرقان الخاص الذي أُنزل على محمد ﷺ. والفرقان الخاص ليس ملزماً لكل الناس كالفرقان العام. لذا فإن أئمة المتقين في زمان محمد ﷺ، هم من أئمة العلم المادي وأئمة الناس الذين يؤمنون بالبينات المادية وذوي التفكير العلمي البعيد عن الخرافة. وحيث أن فقهاء

المسلمين ليسوا من أئمة العلم المادي، فقد حرَّموا كثيراً مما أَحلَّ اللّه وأبقوا الأُمَّة في حالة جمود وتأخر ولذلك لا يدخلون في زمرة أئمة المتقين كما يقول.

حادي عشر: تبنى الكاتب ما أَسماه المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية التي طرحها الدكتور/ جعفر دك الباب، لدى دراسته الخصائص البنيوية للغة العربية، في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة. وقد استنبط الدكتور/ جعفر كما يقول ذلك المنهج من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي ـ معتزلي ـ حيث بلور ابن جني في كتابه (الخصائص) وهو معتزلي أيضاً، والإمام الجرجاني في (دلائل الإعجاز) اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية. ويقوم المنهج التاريخي العلمي الذي استنبطه الدكتور/ جعفر، كما يقول وتبناه الكاتب، على التمام بين نظريتي ابن جني وعبد القاهر الجرجاني من حيث التلازم بين التطور والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنساني. وإن إدراك العلاقة الذهنية بين الصوت وما يشير إليه كان البداية الأولى في تكوين التفكير الإنساني. وإن التفكير الإنساني لم ينشأ مكتملاً طفرة واحدة بل انطلق بخط سير عام ليتطور من إدراك المشخَّص المحسوس واكتمل بالانتقال إلى المجرد. ولقد أنكر الكاتب ظاهرة الترادف في اللغة، واعتبر أن ما يسمَّى بالترادف في لغة ما يعكس مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها ألفاظ تلك اللغة تعبِّر عن التفكير القائم على إدراك المشخَّص ولم تكن فيها التسميات الحسيّة قد استكملت بعد تركيزها في التجريدات. لذا اختار الكاتب (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس واعتمده مرجعاً هاماً يستند إليه في تحديد فروق معاني الألفاظ التي بحث فيها. لذا يرى الكاتب أن ألفاظ الكتاب والقرآن والفرقان والذكر متباينات وليست مترادفات. وبنى على ذلك قوانين الجدل العام والجدل الخاص بالإنسان والطبيعة التي فهمهما من القرآن كما يقول. فالقرآن ـ حسب فهمه ـ هو مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود والظواهر الطبيعية والأَحداث الإنسانية. بينما الذكر ـ حسب فهمه ـ هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي.

ويرى الدكتور/ جعفر استاذ الكاتب كما يقرّ الكاتب بذلك في مقدمة

الكتاب، بأن منهج السكاكي ـ معتزلي ـ في كتابه (مفتاح العلوم) هو المنهج العلمي المتطور لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية، فالسكاكي ضمن كما يقول لمَنْ يتقن ما صنَّفه في كتاب (مفتاح العلوم) أنْ يقع عليه جميع المطالب العلمية التي تمكِّنه أولاً من الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب والتي تمكِّنه ثانياً من فهم إعجاز القرآن الكريم ـ علماً بأن السكاكي يقصد مصطلح القرآن الكريم كما يفهمه علماء اللغة المسلمون ـ ودفع جميع المطاعن في القرآن من حيث اللفظ ومن حيث الإعراب ومن جهة المعنى. وقد اشتهر كتاب السكاكي هذا بسبب مخالفته علماء اللغه السابقين حين جعل دراسته لعلم الصرف سابقه لعلم النحو كما يقول.

ثاني عشر: بحث في الغرائز عند البشر وفي الغرائز والشهوات عند الإنسان، وقرر بأن الغرائز عبارة عن رغبات غير واعية وهي تتبع الجانب البشري الحيواني من الإنسان، أمَّا الشهوات فهي رغبات واعية وهي تخصُّ الإنسان فقط، وقرر أن النظام الاقتصادي في الإسلام يقوم على مبدأ (متاع الحياة الدنيا) وعلى اعتبار أن المال والبنون زينة الحياة الدنيا أي (متاع) فيجب أن يكون معنى بنون الأبنية حسب الأصول اللغوية لفهمه، أي البناء العمراني وليس الذرية. وحيث أن بند الشهوات كما يقول هو أحد البنود الحنيفية من الإسلام، لذا يجب أن تكون نظرتنا إلى هذه الأمور (الشهوات/ المتاع) وتشريعاتنا الناظمة لها حنيفية أيضاً، أي عندما نرى أي تشريع من التشاريع المتعلقة بهذه البنود لا يتناسب مع الواقع أو يعرقل سيرة النمو والتقدم والرفاهية، فما علينا إلاَّ أن نحنف عنه ـ نميل عنه ـ مستدلاً بالآية: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[البقرة الآية: ١٣٠] وإذا لم نفعل ذلك نصبح من السفهاء أي ـ المجانين المتخلفين عقلياً ـ لأن الحنيفية أساس النهج التقدمي في العالم كله.

وبما أن المعرفة الإنسانية هي خاصية تتبع جدل الإنسان وكذلك المعايير الجمالية، وحيث أن الفنون والشهوات هي من الدين الإسلامي وهي بطبيعتها حنيفية غير مستقيمة أي خاضعة للتطور مع تطور المعارف ووسائل الإنتاج الإنسانية، فبذلك يلبي الإسلام شهوات الإنسان في الرقص والنحت والتصوير

والموسيقى والغناء تجاوباً مع فطرته كما يقول.

ثالث عشر: يقرِّر الكاتب في الخاتمة أن الإسلام دين الحرية والديمقراطية، لأن أي موقف لا يوجد فيه خروج عن حدود اللّه وفيه العدالة النسبية (أي معتمد على البينات المادية) سيؤدّي إلى إرضاء الناس وموافقة أكثرية الناس عليه، وإن أي موقف يؤدِّي إلى احتجاج أكثرية الناس عليه فهو موقف غير إسلامي. كما أن الاجماع هو إجماع أَكثرية الناس على التشريع المقترح لحالة معينة في زمان ومكان معين، وإن فلسفته للدولة تقوم على أن اللّه يدافع عن حدوده إذا تجاوزها أَحد، أَمَّا إِذا استُبيحت حدود الناس فعلى الناس أن تقوم بمنع هذا التجاوز، فاللّه يحرس حدوده والناس تحرس حدودها.

ويؤكّد أن التطور والتقدم أساس العقيدة الإسلامية، وأن اليسر والراحة للناس وتقديم الأدلة المادية وإجماع الناس على التشريع، هي أَساس السلوك والتشريع الإسلامي، فالناس جميعاً مسلمون أو غير مسلمين، من أهل الأديان السماوية أو غيرها يدخلون الجنة طالما أنهم يلتزمون بحدود اللّه بموجب فهم الكاتب، ويعيشون حسب أعرافهم المتطورة إذا كانوا من المؤمنين. والشرط الأَساسي للإيمان حتماً، هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح كما يقرر الكاتب.

الماركسية هي مصدر التفكير عند الكاتب:

انطلاقاً من العنوان الذي اختاره الكاتب لمؤلَّفه (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) وعلى اعتبار أن الكاتب كما يقول يعتمد اللغة العربية أَصلاً من أصول فهمه وإدراكه، وحيث أن اللغه عند كل قوم هي وسيلة من وسائل التعبير، وأنها ألفاظ تؤلِّف تراكيب وجملاً تعطي مدلولات معينة يُرَاد لها أن تكون أفكاراً وآراء عند الناس، فقد قام الكاتب باستخدام واو العطف بين الكتاب والقرآن في عنوان مؤلَّفه ليكون الانطباع الأول عند القارىء بأن مفهوم لفظ الكتاب (المصحف) غير مفهوم لفظ القرآن، وحيث أن الكاتب يرى بأن القراءة هي إدراك وفهم واستيعاب

واستنتاج من جرّاء تتبع المعلومات، والمعاصرة هي من العصر، أي من الحقبة التاريخية، والعصر عنده ليس وقتاً أو زمناً لأنه لا يعترف بالترادف في اللغة ولايقرّه، فالعصر عنده هو (فترة معينة من الزمن يعيشها قوم متأثرين بأفكار معينة ويتعارفون على أعراف معينة ويستعملون وسائل معينة للانتاج، تؤثر على سلوكهم وعلى علاقاتهم). وفي استعماله للفظي قراءة ومعاصرة بالتنكير دليل على أنه يريد من القارىء أن يفهم من العنوان بأنه كانت في الماضي قراءات بموجب فهمه للفظ (اقرأ) وستكون في المستقبل قراءات أخرى، فنحن نعيش في عصر وعاش الناس قبلنا في عصور وسيعيش الناس بعدنا في عصور. أي أن العصر أساس الفهم والإدراك عند الناس لإشباع غرائزهم وحاجاتهم العضوية وأن الواقع (المادي) مصدر التفكير، ويختلف هذا الواقع من عصر إلى عصر ولذلك يختلف فهم الإسلام من عصر إلى عصر على اعتبار أن العصر أساس في فهم الإسلام وليس الإسلام هو الأساس في حل مشاكل العصر، فالإسلام يخضع للعصر وليس العصر هو الذي يخضع للإسلام. وبما أن الكاتب يقرُّ بأن ـ الكتاب ـ هو من اللّه فألفاظه إذنْ من الثوابت التي لا تتغير ولا تتبدل بينما معاني هذه الألفاظ تتبدل وتتغير حسب العصور. ومن هنا نصل إلى مصادر التفكير عند الكاتب بأنها مصادر الفلسفة الماركسية بذاتها التي تقوم على ما يُسَمى بالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. فالمادية الديالكتيكية هي النظرية العامة للاشتراكية العلمية (الماركسية) وقد سُميت بالمادية الديالكتيكية لأن أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة جدلي، أي أن طريقتها في البحث والمعرفة هي اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء بالنقاش أي هي جدلية. وتفسيرها لحوادث الطبيعة وتصورها لهذه الحوادث هو تصور مادي، أي نظرتها مادية، وهذا هو الجانب الثابت في الماركسية. أمَّا المادية التاريخية فهي توسيع نطاق أفكار المادية الديالكتيكية حتى تشمل دراسة الحياة في المجتمع، وتطبيق هذه الأفكار على حوادث الحياة في المجتمع، أي تطبيق أفكار المادية الديالكتيكية على درس المجتمع ودرس تاريخ المجتمع وهذا هو الجانب المتطور والمتغير في الماركسية. والمادية الديالكتيكية: تعني أن الكون والإنسان والحياة مادة تتطور

من نفسها تطوراً ذاتياً، فلا يوجد خالق ولا مخلوق وإنما تطور ذاتي في المادة. وتسير مادية ماركس حسب الفكرة القائلة بأن العالم بطبيعته مادي، وأن حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة، وأن العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكييف بعضها بعضاً بصورة متبادلة كما تقررها الطريقة الدياكتيكية هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وأن العالم يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة وهو ليس بحاجه لأي عقل كلي. وأنه واحد لم يخلقه إله. ولقد وردت هذه الأفكار الأساسية على لسان مفكريها ومنظريها أمثال ماركس، انجلس ، لينين.

إن مفكر الماركسية الأول والذي سُمي هذا المنهج للتفكير باسمه قد درس ـ الهيجلية ـ دراسة جيدة، كما درس الفلسفة اليونانية التي سبقه في دراستها هيجل أيضاً وغيره من الذين سموهم الناس فلاسفة أو مفكرين، إلَّا أن هيجل قد قال بسبق التفكير أو ـ الفكرة ـ للمادة ولذلك أطلق الماديون على مدرسته اسم ـ المدرسة المثالية ـ علماً أن ماركس وغيره ممَّنْ سموا أنفسهم المدرسة المادية جميعهم كانوا عالة على هيجل وعلى الفلاسفة اليونانيين وخاصة الفيلسوف ـ هيراقليط ـ الذين استند ماركس إلى أفكارهم، حيث أنهم سبقوه في القول بالتناقض الجدلي وبدراسة الواقع ـ كونًا وإنساناً وحياة ـ والطبيعة بكافة مظاهرها وشروطها الموضوعية. وكل الذي فعله ماركس أنه قال بأن الواقع يسبق الفكر، ولذلك فإني أعتبره تلميذاً في مدرسة هيجل وهيراقليط، ولكنه تلميذ نجيب استطاع أن يحوِّل الفلسفة المجرَّدة إلى مبدأ وذلك بأنه حدد طريقة لتنفيذ أفكاره فلم يكتفِ بالإقرار بوجود التصادم التناقضي بالطبيعة ودراسته كما فعل مَنْ سبقه من الفلاسفة وإنما حدد كيفية جعل هذه الأفكار واقعاً في المجتمع والدولة، وهذا ليس بالشيء القليل. ثم أتى لينين فحوَّل نظريات ماركس وأنجلس إلى واقع عملي عن طريق الدولة وبحكم النظام والقانون والإلزام وليس بحكم السير التصادمي التناقضي ـ الحتمي ـ فكان أول التحريفيين الملفقين الذين أوجدوا دولة تحمل بذور فنائها. فبعد أن يزول القهر وتُرْفع العصا عن الشعوب تعود لتختار الفكر الذي ينظِّم ويقنن كيفيات إشباع غرائزها ومشاعرها وطريقتها في الحياة بالاقناع

وليس بالقسر والإجبار. والآن أسوق بعض الفقرات على لسان مفكري الماركسية للتدليل على ما ذكرت.

لقد كتب لينين بصدد المفهوم المادي عند الفيلسوف هيراقليط، الذي جاء فيه «إن العالم هو واحد، لم يخلقه أي إله أو إنسان، وقد كان ولا يزال وسيكون شعلة حية إلى الأبد، تشتعل وتنطفىء **تبعاً لقوانين معينة**»، كتب لينين معقباً «ياله من شرح رائع لمبادىء المادية الديالكتيكية»، فهذه أصول النظرية المادية أي مادية ماركس. ولكن نظرية ماركس فصَّلت هذا بشكل جدلي ولهذا سُميت ديالكتيكية، وهي كلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية (دياليغو) ومعناها المحادثة والمجادلة. وكان الديالكتيك يعني في عهد الأولين فن الوصول إلى الحقيقة باكتشاف المتناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم، وبالتغلب عليها. وكان بعض الفلاسفة اليونانيين ومَنْ سار على منوالهم يعتبرون أن اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء هما خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة. فهذا الأسلوب الديالكتيكي في التفكير الذي طُبِّق فيما بعد على حوادث الطبيعة أصبح الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة.

يقول أنجلس: «إن الفهم المادي يعني بكل بساطة فهم الطبيعة، كما هي دون أية إضافات غريبة». يقول ماركس: «إن طريقتي لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب بل ضدها تماما، فحركة الفكر الذي يشخِّصه هيجل ويطلق عليه اسم الفكرة ـ هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فمن الواقع إلى الشكل الحادثي للفكرة. أمَّا في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه».

وعلى هذا فإن هيجل يرى أن الفكرة قبل الواقع ولكن ماركس يرى أَن الواقع قبل الفكرة، وأن الفكر هو انعكاس الواقع على الدماغ. ومن هنا قامت المادية الفلسفية الماركسية على مبدأ آخر وهو أن المادة والطبيعة والكائن، **هي حقيقة موضوعية موجودة خارج الإدراك وبصورة مستقلة عنه**، وأن المادة هي عنصر أَولي لأنها منبع الإحساسات والتصورات والإدراك، بينما الإدراك هو عنصر ثان مشتق،

لأنه انعكاس المادة، انعكاس الكائن، وأن الفكر هو نتاج المادة لما بلغت في تطورها درجة عالية من الكمال، أو بتعبير أدق إن الفكر هو نتاج الدماغ، والدماغ هو عضو التفكير فلا يمكن بالتالي فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ كبير. **فعند الماركسيين المادة هي الأصل للفكر، فهي منبع هذه الأمور الثلاثة، وأن الفكر هو انعكاس المادة على الدماغ.**

يقول انجلس: «إن مسألة علاقة الفكر بالكائن، وعلاقة العقل بالطبيعة، هي المسألة العليا في كل فلسفة»، وكان الفلاسفة تبعاً لإجابتهم على هذه المسألة ينقسمون إلى معسكرين كبيرين، فأولئك الذين يؤكِّدون تقدم العقل على الطبيعة يؤلِّفون معسكر المثالية والآخرون الذي كانوا يقرّون تقدم الطبيعة هم معسكر المادية وينتمون إلى مختلف المدارس المادية. ويتابع فيقول: «إن العالم المادي الذي تدركه حواسنا، والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو الواقع الوحيد. أمّا إدراكنا وفكرنا فهما، مهما ظهرا رفيعين ساميين، ليسا سوى نتاج عضوي مادي جسدي هو الدماغ. إن المادة ليست من نتاج العقل بل إن العقل ليس سوى نتاج المادة الأعلى».

يقول لينين: **«تقبل المادية بصورة عامة أن الكائن الواقعي الموضوعي هو مستقل عن الإدراك، عن الإحساسات، عن التجربة. فالإدراك ليس إلاّ انعكاس الكائن. وهو في أحسن الحالات انعكاس صحيح تقريباً».**

ويتابع بعد ذلك فيقول: «المادة هي ما ينتج الإحساسات بالتأثير في أعضاء حواسنا. **المادة هي واقع موضوعي** تعطينا إيَّاه الإحساسات. المادة، والطبيعة، والكائن، والوجود الفيزيائي هي العنصر الأول، بينما العقل والإدراك والإحساسات، والوجود النفسي هي العنصر الثاني»، ثم يقول «الدماغ هو عضو التفكير».

وبذلك تكون الطبيعة أو الكائن أو العالم المادي هو العنصر الأول بينما الإدراك أو الفكر هو العنصر الثاني المشتق، **ويكون العالم المادي هو واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن إدراك الناس**، بينما الإدراك هو انعكاس لهذا

الواقع الموضوعي، فينتج عن ذلك أن حياة المجتمع المادية أو كيان المجتمع هو أيضاً العنصر الأول، أمَّا حياة المجتمع العقلية فهي عنصر ثان مشتق، **وإن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن إرادة الإنسان، أَما حياة المجتمع العقلية فهي انعكاس هذا الواقع الموضوعي أو انعكاس الوجود.**

وبالتالي يجب البحث عن منشأ حياة المجتمع، وعن أصل الأَفكار التي تبحث في تنظيم المجتمع، وعن النظريات التي تبحث في تنظيم المجتمع، وعن الآراء السياسية والأَوضاع السياسية، لا في الأَفكار والنظريات ولا في الآراء والأَوضاع السياسية نفسها، بل في شروط الحياة المادية للمجتمع، في وضع المجتمع التي تكون هذه الأفكار والنظريات والآراء وما إليها انعكاساً له.

يقول ماركس: «**ليس إدراك الناس هو الذي يحدِّد معيشتهم، بل على العكس من ذلك إن معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدِّد إدراكهم**».

كما يقول أيضاً: «إن الطبيعة بأجمعها من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيست (الخلية الحية) إلى الإنسان هي في حركة **دائمة من النشوء والاضمحلال، هي في مدٍ لا ينقطع، في حركة وتغيير مستمرين أبديين**».

ويقول أنجلس: «ينظر بالدرجة الأولى إلى الأشياء، وإلى انعكاسها العقلي من حيث علاقاتها المتبادلة، من حيث تسلسلها، من حيث حركتها، من حيث نشوئها واضمحلالها».

يقول أيضاً: «إن الطبيعة هي محك الاختبار للديالكتيك ولا بدَّ من القول إن علوم الطبيعة الحديثة قد وفَّرت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حد، وهذه المواد تزداد كل يوم، وهكذا برهنت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل في النتيجة بصورة ديالكتيكية لا بصورة ميتافيزيقية وأنها لا تتحرك في دائرة تبقى هي ذاتها دائماً وتتكرر إلى الأبد، بل إن لها تاريخاً واقعياً، وبهذه المناسبة ينبغي أن نذكر داروين الذي وجَّه ضربة قاسية إلى الفهم الميتافيزيقي للطبيعة، بإثبات أن العالم العضوي بأسره كما هو موجود اليوم، أي النباتات والحيوانات، وبالتالي الإنسان

أيضاً، هي كلها نتاج تطور يجري من ملايين السنين».

وبيَّن أنجلس أن التغيرات الكمية تنقلب إلى تغيرات كيفيه في التطور الديالكتيكي فيقول: «في الفيزياء، كل تغير هو انتقال من الكمية إلى الكيفية، هو نتيجة التغير الكمي (لكمية) إلى حركة ـ كيفما كان شكلها ـ سواء أكانت ملازمة للجسم من داخله أو مضافة إليه من خارجه».

ويتابع أنجلس فيقول في الكلام عن الكيمياء: «فيمكن القول إن الكيمياء هي علم التغيرات الكيفية الناشئة في الأجسام عن تغيرات كمية». أي أن أنجلس يبرهن بواسطة الكيمياء والفيزياء على التغيير الذاتي الذي يحصل في الطبيعة من انتقال الأشياء من حالة إلى حالة أخرى أحسن من الحالة الأولى.

ويقول لينين بخصوص التحول الذي يحدث في الطبيعة من جرَّاء الاصطدام الذي ينجم عن **المتناقضات** بين السالب والموجب: «**إن الديالكتيك، بالمعنى الخاص للكلمة، هو درس المتناقضات في ماهية الأشياء نفسها**».

ويقول أيضاً: «**إن التطور هو نضال المتضادات**».

في انطباق فكر الكاتب مع الماركسية:

يتضح للقارىء مما تقدَّم في بحثنا لأسس فكر الكاتب وأسس الفلسفة الماركسية أنها أسس واحدة بالأدلَّة التالية:

إن الكاتب قسَّم كتاب اللّه ـ المصحف ـ إلى كتابين أساسيين:

القسم الأول: القرآن+ السبع المثاني+ تفصيل الكتاب، واعتبر أن إعجاز القرآن، ينحصر فقط في هذا القسم على اعتبار أن هذا القسم يحتوي على علوم وقوانين وعلى معلومات (نبوءات). وجعل النبوة علوماً، وحصر العلوم بالقرآن، على اعتبار القرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفَهْمُ هذه الحقيقة (القوانين) لا يخضع إلَّا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، ولا يستطيع أن يفهم هذه القوانين إلَّا علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء وغيرهم من المتخصصين بالعلوم المادية.

القسم الثاني: الرسالة وهي آيات التشريع. وهي أم الكتاب، وهي آيات ليس فيها إعجاز، ولقد أطلق عليها رسالة لأنها قواعد سلوك إنساني (ذاتي) وليست قوانين وجود (موضوعي) ملزمة لا يمكن الخروج عنها، فهي تأتي من الواقع وأسلوب الحياة والانتاج والأعراف والعادات والظروف وتخضع للتطور وتتأثر في كل عصر وزمن.

والفلسفة الماركسية انطلقت من الواقع المادي (الكائن، الطبيعة، الحياة) وتوصّلت من دراسة هذا الواقع المادي إلى أصلين:

الأصل الأول:

الواقع المادي (الكون، الإنسان، الحياة): هذا الواقع له وجود موضوعي خارج عن الذات، وموجود بصورة مستقلة عن إدراك الناس (الوعي الإنساني). والعقل يستطيع أن يستكشف هذا الواقع وأن يفهمه كما هو فقط، وإن الطبيعة في نظر الفلسفة الماركسية هي كتلة واحدة متماسكة ترتبط فيها الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تاماً، يكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة، وإن الطبيعة ليست في حالة سكون بل هي في تطور وتغير دائمين، وإن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية بشكل سريع ومفاجىء، وإن كل الأشياء وحوادثها تحوي متناقضات داخلية. وهذا هو سبب استمرار الكون والإنسان والحياة، أي الواقع المادي حيث أن هذا الواقع لا يستند في وجوده إلى قوة (ميتافيزيقية) ما وراء الطبيعة. بل من خواص هذا الواقع المادي، الاستمرار والحركة بموجب هذه القوانين المترابطة في الأشياء والحوادث.

الأصل الثاني:

الحالة العقلية للمجتمع: وهي انعكاس للواقع الموضوعي المذكور في القسم الأول، أي أن التفكير هو انعكاس للمادة على الدماغ، وهذا التفكير متغير ومتطور حسب تغير وسائل الانتاج وظروف المجتمع. فالحالة الفكرية تختلف في

مرحلة المشاع عن مرحلة الرق، وعن مرحلة الإقطاع، وعن المرحلة الرأسمالية حتى تصل إلى المرحلة الشيوعية التي تزيل التناقضات في المجتمع وأسبابها وعندها يعمُّ الاستقرار والسعادة.

والآن يستطيع القارىء أن يدرك أن أسس التفكير عند الكاتب هي على النحو التالي:

القرآن (حسب توزيع الكاتب) = نبوة = علوم= قوانين = ثبات = حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني = المادية الديالكتيكية.

الرسالة = أم الكتاب = التشريع = تطور (عدم ثبات) = قواعد سلوك إنساني (ذاتي) = الحالة العقلية للمجتمع = انعكاساً للمادة على الدماغ = المادية التاريخية.

أسباب انحراف الكاتب:

١ ـ كما سبق وذكرنا إن الكاتب لم يدرس الإسلام دراسة صحيحة عقلية منطبقة مع واقع الإسلام على أساس أنه عقيدة، أي فكر كلي عن الإنسان، والكون والحياة، وأنها عقيدة خاطبت العقول للنظر إلى ما يقع عليه الحس من الموجودات. أي أنها بدأت من الإحساس بالواقع وليس من التصورات والتخيلات والتوهمات المثالية، بل بدأت في عملية تحريك العقل. والعقل لا يمكن أن يتحرك إلَّا بالإحساس بواقع معين، ولذلك جاءت أكثر براهين القرآن بالنظر إلى ما يقع عليه حس الإنسان للاستدلال بذلك على وجود الخالق: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ (٧)﴾[الطارق الآية: ٥ ـ ٧] ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (٥٨) ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ (٥٩)﴾[الواقعة الآية: ٥٨، ٥٩] ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ (٦٣) ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ (٦٤)﴾[الواقعة الآية: ٦٣، ٦٤]. ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ (٦٨) ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ (٦٩)﴾[الواقعة الآية: ٦٨، ٦٩] ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ (٧١) ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ (٧٢)﴾[الواقعة الآية: ٧١، ٧٢]. ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ

ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[البقرة الآية: ١٦٤].

فالقرآن الكريم ـ المصحف ـ طلب من أهل العقول من الناس أن ينظروا إلى الواقع المادي وإلى نظامه وانتظامه وأن يحسوا بهذا الواقع وأن يتفكَّروا فيه، وأن يعيدوا التفكير، وأن يسألوا أنفسهم بعد ذلك هل هناك قوة مما وراء الطبيعة أبدعت هذا الصنع؟.

فلينظر الإنسان ابتداءاً في نفسه في خلقه ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الذاريات الآية: ٢١]. ثم بالأشياء التي حوله فيدرك أنها منظمة تنظيماً دقيقاً، بموجب قوانين لا تتخلَّف ﴿ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ ﴾[النازعات الآية: ٣٠، ٣١] ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾[يس الآية: ٣٩، ٤٠].

٢ ـ لم يميز الكاتب بين دليل الأصول ودليل الفروع أي لم يميز بين دليل الاعتقاد ودليل السلوك، أي دليل الحكم الشرعي، فالعقيدة يجب أن يكون دليلها قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، أي قطعي الثبوت عن اللّٰه سبحانه وتعالى بأنه من الوحي وقطعي الدلالة على الواقع المستدل عليه، لأن الإيمان هو تصديق جازم مطابق للواقع عن دليل. لأنه إذا كان التصديق عن غير دليل لا يكون إيماناً، إذْ لا يكون تصديقاً جازما إلاَّ إذا كان قائماً على دليل. فإنْ لم يكن له دليل لا يتأتَّى فيه الجزم فيكون تصديقاً فقط لخبر من الأخبار ولكن لا يعتبر إيماناً. وعليه فلا بدَّ أن يكون التصديق عن دليل حتى يكون جازماً أي حتى يكون إيماناً، وكذلك لا بدَّ أن يكون التصديق جازماً حتى يكون عقيدة فإنْ لم يكن جازماً لم يكن إيماناً ولم يكن عقيدة. وكذلك لا بدَّ أن يكون هذا التصديق مطابقاً للواقع حتى يكون إيماناً أي عقيدة، فإنْ لم يكن مطابقاً للواقع فلا يكون إيماناً. وعلى هذه الأُسس يستطيع المفكر أن يخرج التصورات والتخيلات والأوهام من العقائد لأنها ليست حكماً على واقع بدليلٍ عقلي أو بدليل ثبت أصله بالدليل العقلي. ونظراً لأن الكاتب لم

يدرك خطورة هذا الموضوع فقد اعتمد بعض الطرق الظنية في الاستدلال على العقائد القطعية، واعتبرها صالحة للدليل على العقيدة وأنها توصل إلى الإيمان، كالطريقة التي أَسماها الطريقة العلمية، الموضوعية في الاستدلال وكنظرية المعرفة، وكعلوم الفلسفة، وعلم المنطق وعلم النفس، وعلم الاجتماع وما إلى ذلك من طرق الاستدلال الظنية التي لا تصلح أن تكون دليلاً على الاعتقاد، وهذا ما سوف نبين خطأه وخطورته في حينه في هذا المؤلَّف.

٣ ـ كما ذكرنا فإن الكاتب لم يدرس الإسلام كعقيدة وأحكام شرعية. إذنْ، ماذا درس؟ لقد درس واقع المسلمين المنحط سواء في بعض العصور الماضية أو الواقع الحالي، فوصل إلى أن هناك عقليات مهترئة هزيلة متخلِّفة سيطرت على طريقة تفكير المسلمين منذ عهد (القفال) الذي أَفتى بوقف باب الاجتهاد واكتفى بأن يعيش المسلمون على فتات آراء الفقهاء السابقين كما يقول، ولذلك تخلَّف المسلمون عن أن يقدموا حلولاً للمشاكل المستجدَّة بطريقة الاستدلال الشرعي الصحيح، ولذلك اعتبر الكاتب المعتزلة هم أهل الفكر النقدي كما أسماهم بينما الفقهاء هم أهل التراث والتقليد. وزاد في نهج الكاتب خطأ أنه اعتمد على بعض الأفكار والآراء التي تحدَّث بها بعض علماء المسلمين وبعض فقهائهم المتأخرين في عهود انحطاط الفقه الإسلامي، أو بعض الآراء الشاذة لأنها ناسبت هوى في نفسه وليس لأنه اقتنع بأدلتها الأصولية، كقواعد: شَرْعُ مَن قبلنا شرعٌ لنا؛ ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان؛ الضرورات تبيح المحظورات، والعادة محكمة؛ وما قَبَّحه العقل فهو قبيح وما حسَّنه العقل فهو حسن؛ وما وجده المسلمون خيراً فهو عند اللَّه خير؛ والإسلام يقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ وحيثما تكون المصلحة فثمّ شرع اللَّه، والمصالح المرسلة.. الخ وتصرَّف بهذه القواعد على هواه لتناسب التفصيل الجديد الذي فصَّله للإسلام لينطبق على قواعده في أصول الفهم. ولم يتقيَّد بالضوابط التي وضعها علماء المسلمين لهذه القواعد فكان ذلك ضغثاً على إبالةٍ، وحشفاً وسوء كَيْلة، كما سنشرح ذلك بالتفصيل في هذا المؤلَّف إنْ شاء الله.

٤ ـ لم يدرك الكاتب واقع الاجتهاد ومقوماته وشروطه. فالاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. وأمّا في اصطلاح الأصوليين فهو مخصوص باستفراغ الوسع في الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَس من النفس العجز عن المزيد فيه. وللمجتهد شروط سواء أكان يريد أن يعطي الرأي في أمر سياسي أو اقتصادي أو فني، فالكاتب دخل بالاجتهاد واعتبر نفسه مجتهداً، وهو لم يوفّر لنفسه أدنى حدود المعرفة، مثله كمثل مَنْ يريد أن يعطي الرأي في اختصاص الكاتب كمهندس تربة وأساسات وهو لا يفهم الفرق بين ضغط الدم وضغط التربة. وسوف نوضح ذلك بالتفصيل إنْ شاء اللّه.

٥ ـ اعتمد الكاتب أُسساً لفهم اللغة العربية على أساس أن القرآن الكريم عربي اللغة والأسلوب وقيّد نفسه في معاني الآراء التي أعجبته ووافقت هواه من مدرسة أبي علي الفارسي وعبد القاهر الجرجاني وابن جني، والتي سيطرت قبله على تفكير أستاذه الدكتور/ جعفر دك الباب، وسوف نوضح ذلك في بحث مستقل للغة إنْ شاء اللّه.

٦ ـ حرّر الكاتب نفسه من كل قيد لفهم كتاب اللّه، ونعني هنا مصطلح المسلمين، وهو القرآن الكريم عندما أنكر أن السنة النبوية وحي من اللّه سبحانه وتعالى ولم يدرك أن كل عقيدة أكانت الإسلام أو الماركسية أو الرأسمالية لا بدَّ لها من بيان كيفية لتنفيذ أفكارها. ولولا ذلك لأصبحت العقيدة فلسفة خيالية مثالية غير قابلة للتطبيق على المجتمعات. فمثلاً كيف تُطبّق فكرة الصلاة بدون طريقة لتنفيذها، وكذلك قطع يد سارق أو القيام بشعائر الحج أو الصوم، على أن تكون طريقة التنفيذ ملزمة وليست مرحلية أو نابعة كما يقول من الواقع وتتغير حسب الحاجات والظروف، لأنه لم يفرّق بين الطريقة والأسلوب والخطة والأدوات.

٧ ـ أُعجب الكاتب بالفكر الماركسي الجدلي وبطريقته العلمية الواقعية (الموضوعية) في البحث كما أسماها. وتحول هذا الإعجاب إلى انضباع بحيث أصبح الفكر الماركسي قاعدة أساسية له للتفكير وتبنى طريقته الجدلية في الوصول

إلى العقائد بعد أن قام بتعديلات وتحسينات على الفكر الماركسي ساقته إلى تهديم أسس الماركسية (الاشتراكية العلمية) وأدت إلى خروجه من الماركسية وعدم دخوله في الإسلام. فخرج من كلتا الدائرتين: من دائرة الإلحاد ومن دائرة الإسلام فأصبح فكره بدون طعم أو لون ولكن برائحة معينة، وكذلك شأن كل فكر يقوم على الحلول الوسط ولا يقوم على فهم الواقع بالطريقة العقلية. وحيث أن الكاتب يعتقد بإله خلق المخلوقات جميعها (الكائن الموضوعي) فسوف نوضح الجوانب الفكرية التي أخذها الكاتب من الماركسية وبنى عليها فهمه للإسلام ونقضها بالقدر الذي يستلزمه كتاب الكاتب، موضوع مؤلَّفنا هذا، لأن نقضها نقض لأفكار الكاتب مباشرة.



الجـــزء الأول

الباب الأول: في الفكر والتفكير- الإدراك-

الباب الثاني: الكاتب والمادية الديالكتيكية والتاريخية



الباب الأول

الفصل الأول: في الفكر والتفكير ـ الإدارك ـ

ـ تمهيد.
ـ في الفكر والتفكير.
ـ العقل.
الدماغ والواقع.
الإحساس والانعكاس.
المعلومات السابقة.
الإدراك الغريزي ـ الشعوري.
فساد نظرية المعرفة ـ تعريف العقل.

الفصل الثاني: طريقة التفكير وأسلوبه.

١ ـ الطريقة العقلية.
٢ ـ الطريقة العلمية.
٣ ـ علم النفس وعلوم الاجتماع والتربية.
٤ ـ الغرائز.
٥ ـ فساد نتائج الطريقة العلمية.
٦ ـ في المنطق.

٧ ـ الطريقة العقلية هي طريقة القرآن .
٨ ـ فيما يصح أو لا يصح أن يجري فيه التفكير .
٩ ـ البحث في الكون والإنسان والحياة .
١٠ ـ التفكير في الحقائق .
١١ ـ أنواع التفكير .
ـ القلب .
ـ الروح .

الفصل الأول

في الفكر والتفكير ـ الإدراك ـ

تمهيـد :

بعد أخذ وردٍّ بين علماء ومفكري الماركسية حسب قوة تأثرهم بالفلسفة «الهيجلية» أو ضعفها استقرَّ الرأي عندهم بدءاً بماركس ومروراً بأنجلس ولينين وصغار مفكريهم الأصوليين، بأن الفكر ـ هو انعكاس للمادة على الدماغ ـ أي أن العملية الفكرية عند الإنسان تُستَمد من أساسين هما المادة والدماغ فقط. وتحصل العملية الفكرية بانعكاس المادة على الدماغ وليس هناك حاجة لأي معلومات سابقة خارجية تفسِّر الواقع.

يقول ماركس: ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية المنقولة إلى دماغ الإنسان والمستقرَّة فيه. ويقول أيضاً ليس إدراك الناس هو الذي يحدِّد معيشتهم، بل على العكس من ذلك إن معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدِّد إدراكهم.

ويقول انجلس: إن العالم المادي الذي تدركه حواسنا والذي ننتمي إليه هو الواقع الوحيد. أمَّا إدراكنا وفكرنا فهما، مهما ظهرا رفيعين ساميين، ليسا سوى نتاج عضوي مادي للدماغ. وإن المادة ليست من نتاج العقل، بل إن العقل ليس سوى نتاج المادة.

ويقول لينين: تقبل المادة بصورة عامة أن الكائن الواقعي الموضوعي

ـ المادة ـ هو مستقل عن الإدراك وعن الإحساسات وعن التجربة. فالإدراك ليس إلَّا انعكاس الكائن.

وكاتبنا المجدِّد حاول أن يعيد صياغة تعريف الفكر عند الماركسية في ثوب جديد وتقليعة جذابة وطراز حديث يصلح من خلاله فساد تعريف الفكر عند الماركسية من خلال أَلفاظ جديدة اضطر إلى استخدامها بعدما انكشفت عورة الماركسية وظهرت سَوْءَتُها. وهي ألفاظ ومصطلحات أعطاها مدلولات نسبها للقرآن زوراً وبهتاناً عن طريق أسلوبه الشاذ في فهم اللغة العربية ألفاظاً وتراكيب. ولكي يحافظ على مضمون معنى الفكر عند الماركسية بأنه انعكاس للمادة على الدماغ استعمل كلمة التمييز (التقليم) بدل الانعكاس ولهذا فرَّق بين البشر والإنسان، وقال بأن البشر وجد على هذه الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين (البث) حيث أن المخلوقات الحية بثَّت بعضها من بعض طبقاً للقانون الأول للجدل مع الطبيعة، وبعضها مع بعض طبقاً للقانون الثاني من الجدل. وقد تبنَّى لفظ (التقليم) أي التمييز الذي قام به البشر نتيجة تفاعله مع الطبيعة، ويعني بالتقليم تمييز الأَشياء بعضها عن بعض، ويعتبر هذه العملية العمود الفقري للمعرفة الإنسانية وبدونها لا تتم أية معرفة، ثمَّ أصبح هذا البشر يتكلَّم مقاطع الأصوات وأنواعها تعلماً من الحيوانات، ثم أخذ يربط بين واقع الأشياء والمادة التي أمامه ويشخِّصها معكوسة إلى دماغه. وبما أن الطبيعة حسب قوله كلها قائمة على المشخَّصات، فكان الإنسان بحاجة إلى قفزة نوعية ـ مصطلح ماركسي ـ للانتقال من المشخَّص إلى المجرَّد، أي عند وصول البشر إلى ما أسماه الكاتب الإدراك الفؤادي، ويعني به الإدراك المشخَّص الذي تنقله الحواس والربط بين الأشياء وأسمائها، (لاحظ هنا استعمال الكاتب لعبارة تنقله الحواس ـ أي لم يقلْ انعكاس المادة ولكنه في الحقيقة يقصد الانعكاس، لأن مدلول كل بحثه يقوم على أن المادة والطبيعة هما الأصل في حصول المعلومات السابقة وأنها تنعكس على دماغ البشر وتصبح معلومات في دماغه). وعندما أصبح البشر كما يقول الكاتب بشراً سوياً لديه المعلومات التي اكتسبها من المادة والطبيعة وعنده جهاز النطق

ـ الصوت ـ بات قادراً على إصدار مقاطع الأصوات. إذْن كان لا بدَّ من تدخل إله الكاتب ليحول هذا البشر السّويّ كما يقول إلى إنسان عن طريق نفخه الروح ـ أي الأنسنة ـ وهي معلومات تنقل البشر من مرحلة التشخيص إلى مرحلة التجريد. وهذه المعلومات ـ حسب قول الكاتب ـ هي كلمة (تب) أخذها من الآية الكريمة: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾[البقرة الآية: ٣٧].

ولكن من غير المعلوم كيف فهم البشر هذه الكلمة بينما وقف عندها الكاتب ولم يستطع شرحها هو نفسه بالرغم من أنه مفكر ويتبع الطريقة العلمية في التفكير؟!

وفي الحقيقة إن الكاتب لم يخرج عن الماركسية موضوعياً في تعريفه للفكر بل استخدم نظرية داروين لشرح تعريف الفكر عند الماركسية بأنه (انعكاس الواقع على الدماغ) فالبشر الذي جعله الكاتب كائناً قادراً على الحوار والمحاكاة قبل أن يصبح قوة مفكرة قادرة على الفهم والإدراك، ولذا فهو من هذا المنطلق ما هو إلاَّ بشر خيالي تخيله الكاتب ولم يستطع أن يأتي بالدليل الجازم على كيفية معرفته للمعلومات وكيفية ربطه للمعرفة المشخَّصة للأشياء وتحويلها إلى معرفة مجردة. وسبب اضطراب الكاتب في هذه النقطة الهامة هو أنه لم يستطع أن يجد مخرجاً للآية الصريحة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة الآية: ٣١] إلاَّ بهذا الأسلوب الخيالي الوهمي الذي أخرجه من الماركسية حسب قواعد التفكير عند الماركسيين ولم يدخله في الإسلام حسب النصوص الشرعية في القرآن، ولذا تمحَّل الكاتب لهذه الآية تفاسير ما أنزل اللّه بها من سلطان، ولذلك أرى بأن الكاتب لم يخرج في الحقيقة عن تعريف الفكر عند الماركسية بأنه (انعكاس للمادة على الدماغ) وأن إدخاله للّه سبحانه وتعالى في هذا الموضوع، موضوع المعلومات، هو إدخال صوري غير حقيقي لأن هذا البشر الذي تصوره الكاتب قد انعكس كل شيء على دماغه وأدرك الأشياء إدراكاً فؤادياً وشخَّصها وعرف مقاطع اللغة من الحيوانات بشكل خاص ومن الطبيعة بشكل عام. فعندما زَجَّ الكاتب بالله سبحانه وتعالى في هذا الموضوع بعد ذلك ـ كعادته في مؤلَّفه ـ فلأنه يريد من اللّه سبحانه وتعالى أن

يوقِّع ويبصم على قرارات الطبيعة وقوانينها وجدلها وتضاداتها التي تنتج كل شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فإله الكاتب يملك ولا يحكم بل هو مراقب ومشاهد للأحداث وكأن اللّه بنظره ليس حقيقة بل إنه فكرة تساعد الناس على أن يكون عندهم رادع داخلي ووازع خارجي يعينهم على التواكل لا على التوكل، وعلى الركون لاضطهاد الشيوعية إذا كانوا أورثوذوكساً، وعلى اضطهاد الرأسمالية إنْ كانوا كاثوليكاً أو بروتستنتاً، وعلى ظلم حكامهم إنْ كانوا مسلمين، ويعتبر نفسه بذلك أنه اكتشف الحلقة المفقودة عند داروين. ومن المستغرب أن الكاتب يرفض في مؤلَّفه دائماً قياس الحاضر ـ الشاهد ـ على الغائب وهذا تفكير صحيح، ولكنه يبيح لنفسه متى أراد قبول قياس الحاضر على الغائب عندما يريد أن يتصوَّر ويتخيل. إنه يعيب على فقهاء المسلمين ما قاموا به من القبول بقياس الشاهد على الغائب، وعلى هذا الأساس بموجب فهمه يعتبر أن الفقه الإسلامي كله تراث بما فيه سنة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، وآراء الصحابة رضوان اللّه عليهم، والمجتهدين الأئمة جميعاً ولهذا يرفض القبول بمبدأ القياس، ويسميه جهلاً نظراً لأن فقهاء المسلمين قبلوا بقياس الشاهد على الغائب كما يزعم وهو يقوم بقياس الشاهد على الغائب من خلال نظريته في المعرفة. وفي الحقيقة يجوز قياس الغائب على الشاهد وليس العكس كما سيأتي معنا في هذا المؤلَّف وعلى ذلك لا بدَّ من معرفة واقع العقل معرفة يقينية جازمة ثم معرفة واقع التفكير.

وحيث أن الإنسان أفضل المخلوقات على الإطلاق، حتى لقد قيل ـ وهو قول حق ـ إنه أفضل من الملائكة، والإنسان فضله إنما هو في عقله، فعقل الإنسان هو الذي رفع من شأن هذا الإنسان وجعله أفضل المخلوقات، ولذلك لا بدَّ من معرفة هذا العقل، وبالتالي لا بدَّ من معرفة التفكير، وطريقة التفكير، لأن هذا الواقع المُسَمَّى بالتفكير هو الذي يجعل للعقل قيمته، وهو الذي يعطي الثمرات اليانعة، التي بها تصلح الحياة، ويصلح الإنسان، بل يصلح الكون كله بما فيه من كل شيء، حتى الجماد والنبات والحيوان. ولمَّا كانت العلوم والفنون، والآداب والفلسفة، والفقه واللغة ليست مجرد معرفة، إنما هي نتاج العقل،

وبالتالي نتاج التفكير؛ لذلك كان لزاماً للإنسان، وللحياة وللكون كله، أنْ يدرك ماهية واقع العقل، وأنْ يدرك بالتالي واقع التفكير، وطريقة التفكير.

لقد قطعت الإنسانية (مسافة طويلة) من الحياة ومن عمر الزمن، وهي تُعنى أكثر ما تُعنى بنتاج العقل، وبنتاج التفكير، دون أن تعني نفسها بواقع العقل، وبواقع التفكير. صحيح أنه قد وجد مَنْ يحاول إدراك واقع العقل، من علماء المسلمين، ومن علماء غير المسلمين، في القديم والحديث، ولكنهم لم يصلوا إلى تحديد واقعه بشكل واضح ومبلور برغم أن كثيراً منهم بذلوا محاولات جعلتهم يدورون حوله من غير أن يصلوا إليه. وهناك أيضاً من المفكرين مَنْ حاول رسم طريقة للتفكير، ولكنهم ـ بالرغم من نجاحهم في نواح معينة من ثمرات هذه الطريقة بالمنجزات العلمية لم يصلوا إلى التفكير من حيث هو تفكير، وضيَّعوا غيرهم من المقلِّدين الذين بهرهم هذا النجاح العلمي. ومن قبل، منذ أيام اليونان ومن بعدهم، اندفع الباحثون في محاولات للوصول إلى ماهية التفكير، فوصلوا إلى ما يسمى بالمنطق، ونجحوا في الوصول إلى بعض الأفكار، ولكنهم أفسدوا المعرفة من حيث هي معرفة، فكان المنطق وبَالاً على المعرفة بدل أن يكون ـ كما أُريد له ـ سبيلاً للوصول إليها ومقياساً لصحتها. كذلك فإن هؤلاء الذين اندفعوا في الوصول إلى التفكير، قد وصلوا أيضاً إلى ما يُسمى بالفلسفة، أو ما يُعرَف بحب الحكمة، والتعمق فيما وراء الوجود، أي ما وراء المادة، فوجدوا أن المعرفة بحث لذيذ النتائج، ولكنه كان بعيداً عن الواقع، بعيداً عن الصدق، فكانوا أبعد عن الحقيقة، وبعدوا عن الواقع مما ضلل الكثيرين وجعلهم ينحرفون بالتفكير عن جادة الصواب.

فهذا كله وأمثاله، إذا جاز القول، فهو يعتبر بحث في التفكير، وبحث في طريقة التفكير. ولكنه ـ رغم كونه أوجد معارف، وأوجد مجالاً للبحث، وأوجد أَحياناً ما ينفع الإنسان ـ لم يكن منصبّاً على واقع التفكير الحقيقي، ولم يكن سائراً في طريق الصواب، ولهذا لا يُعتبر بحثاً في واقع التفكير، وإنما هو بحث في نتائجه وثمراته، ولم يكن طريقة مستقيمة للتفكير، وإنما هو أسلوب من أساليب

هذه الطريقة، جاء صدفة من جراء البحث في نتاج العقل، أو في الثمرات، ولم يأتِ عن طريق البحث في واقع التفكير.

أمّا سبب عدم الاهتداء إلى واقع التفكير وبالتالي إلى طريقة التفكير، فإنه راجع إلى أن الباحثين مثلهم مثل الكاتب قد بحثوا في التفكير قبل أن يبحثوا في العقل ولا يمكن الاهتداء إلى واقع التفكير إلاّ بعد معرفة واقع العقل معرفة يقينية بشكل جازم، لأن التفكير هو ثمرة العقل، والعلوم والفنون وسائر صنوف الثقافة، إنما هي ثمرة العقل. لذلك فإنه لابدَّ من معرفة واقع العقل أولاً معرفة يقينية بشكل جازم، ثم بعد ذلك يمكن معرفة واقع التفكير ويمكن معرفة طريقة مستقيمة للتفكير، ثم بعد ذلك وعلى ضوئه، يمكن الحكم على المعرفة هل هي علم أم لا. أي يمكن إدراك أن الكيمياء علم، ولكن ما يُسمى بعلم النفس وعلوم الاجتماع ليست علماً، ويمكن الحكم على المعرفة هل هي ثقافة أم لا، أي يمكن إدراك أن التشريع ثقافة، وأن العلوم ليست ثقافة ونتائجها كذلك، بما في ذلك كل الأشكال المدنية التي هي نتيجة للفكر، ولذلك لم يفرِّق هؤلاء الباحثون بين الحضارة والمدنية. فالمسألة كلها مبنية على أساس معرفة واقع العقل معرفة يقينية جازمة، ثم بعد ذلك، وعلى ضوء هذه المعرفة، يمكن الوصول بشكل صحيح إلى أسلوب التفكير أو إلى أساليب التفكير.

هذه هي المسألة، فالوصول إلى العلم والثقافة، يجب أن يكون نتيجة لمعرفة واقع التفكير وطريقة التفكير وأسلوبه، والوصول إلى واقع التفكير يجب أن يكون نتيجة لمعرفة واقع العقل. وعلى ذلك لابدَّ من معرفة واقع العقل معرفة يقينية جازمة ثم معرفة واقع التفكير.

العقـــل:

الدماغ والواقع:

إن الذين عرَّفوا العقل ما هو، أي حاولوا معرفة واقع العقل، كثيرون، سواء أكان ذلك في القديم من فلاسفة اليونان، أو من علماء المسلمين، أو علماء

الغرب، أو كان ذلك في العصر الحديث. ولكن هذه التعاريف، أو بعبارة أخرى هذه المحاولات، لا يوجد فيها ما يستحق الذكر، ويرتفع إلى مستوى النظر، سوى محاولة علماء الماركسية لأنها محاولة جدية، لم يفسدها عليهم إلاَّ اصرارهم الخاطىء على انكار أن لهذا الوجود خالقاً. ولولا هذا الإصرار على إنكار أن للوجود خالقاً، لتوصَّلوا إلى إدراك واقع العقل إدراكاً حقيقياً، أي لتوصَّلوا إلى معرفة واقع العقل معرفة يقينية جازمة. فهم بدأوا البحث في الواقع والفكر فقالوا: هل الفكر وجد قبل الواقع؟ أَمْ أن الواقع وجد قبل الفكر، وكان الفكر نتيجة للواقع؟ وقد اختلفوا في ذلك. واستقرَّ رأيهم النهائي على أن الواقع وجد قبل الفكر. وبناءً على هذا، أو من جرَّاء هذا وصلوا إلى تعريف الفكر، فقالوا: إن الفكر هو انعكاس الواقع على الدماغ، فتكون معرفتهم لواقع الفكر هو أنه واقع ودماغ، وعملية انعكاس لهذا الواقع على الدماغ. فالفكر هو نتيجة لانعكاس الواقع على الدماغ. هذا هو رأيهم، وهو رأي يدلُّ على بداية صحيحة في البحث ويدلُّ على محاولة جادة لأنه صحيح أن لا فكر بلا واقع، وأن كل معرفة دون واقع إنما هي خيال أو تخريف. فالواقع هو أساس الفكر، والفكر إنما هو تعبير عن واقع، أو حكم على ذلك الواقع. فالواقع هو أساس الفكر، وهو أساس التفكير. وبدون وجود الواقع، لا يمكن أن يوجد فكر ولا تفكير. بل إن كل ما في الإنسان وما ينتج عنه، إنما هو مرتبط بالدماغ فالدماغ هو المركز الرئيسي والأساسي في الإنسان، لذلك لا يمكن أن يوجد فكر إلاَّ بعد وجود الدماغ، والدماغ نفسه واقع، ولهذا فإن وجود الدماغ شرط أساسي لوجود الفكر، كما أن وجود الواقع شرط أساسي لوجود الفكر، ولهذا فإنه لوجود العقل، أي لوجود الفكر لا بدَّ أن يكون هناك واقع وهناك دماغ.

وعلماء الماركسية اهتدوا إلى هذين الشيئين أي اهتدوا إلى أنه لوجود العقل لا بدَّ من أن يكون هناك واقع وهناك دماغ وأن وجودهما معاً شرط رئيسي وأساسي لوجود الفكر أي لوجود العقل. ولذلك كانت محاولتهم جادة وبداية في الطريق الصحيح وإلى هنا كانوا يسيرون في الطريق المستقيم الموصل إلى معرفة واقع

العقل معرفة يقينية جازمة. إلاَّ أنهم حين حاولوا ربط الواقع بالدماغ للوصول إلى الفكر، أي لإيجاد التفكير، ضلّوا الطريق، فجعلوا الرابط بينهما هو انعكاس هذا الواقع على الدماغ. فخرجوا بالنتيجة الخطأ في معرفة العقل. ولذلك عرَّفوا العقل تعريفاً خاطئاً. وسبب ذلك هو إصرارهم على إنكار أن للوجود خالقاً خلقه من عدم لأنهم لو قالوا إن المعرفة تسبق الفكر، فإنهم يقفون أمام حقيقة واقعة. وهي أنه من أين جاء الفكر قبل وجود الواقع، فلا بد أن يكون قد جاء من غير الواقع. وبالتالي من أين جاء الفكر للإنسان الأول؟ لا بدَّ أنه جاءه من غيره، ومن غير الواقع، فيكون الإنسان الأول والواقع قد أوجدهما مَنْ أعطى الإنسان الأول المعرفة، وهذا خلاف رغبتهم التي يريدون أن يصلوا إليها بأن العالم أزلي، وأن الواقع أزلي. ولذلك قالوا إن انعكاس الواقع على الدماغ هو العقل، فهو الذي أوجد الفكر، وهو الذي وجد به التفكير. ومن أجل أن يتهرَّبوا من ضرورة وجود المعرفة، صاروا يحاولون إيجاد تخيلات وإيجاد فروض، من أن الإنسان الأول قد جرَّب الواقع فوصل إلى المعرفة، ثمَّ كانت هذه التجارب للواقع معارف تساعده على تجارب أخرى للواقع، وهكذا أَصرّوا على أن الواقع وانعكاسه على الدماغ، هو العقل، وهو الفكر وهو الذي يوجد التفكير. وقد عمي بصرهم عن الفرق بين الإحساس والانعكاس وأن عملية التفكير لم تأتِ من انعكاس الواقع على الدماغ ولا من انطباع الواقع على الدماغ، وإنما جاءت من الإحساس والإحساس مركزه الدماغ، ولولا الحس بالواقع، لما حصل أي فكر، ولما وجد أي تفكير. فعدم تفريقهم بين الإحساس والانعكاس زاد الطين بلة لديهم، وصرفهم عن الطريق الذي كانوا يسيرون فيه. فكان ما كان من تعريفهم للعقل، ومن الخطأ في هذا التعريف. ولكن أساس الخطأ لم يكن من عدم التفريق بين الإحساس والانعكاس فقط، وإلاَّ لكانوا اهتدوا إلى أن المسألة هي إحساس وليست انعكاساً. بل أساس الخطأ، وأساس الانحراف ناتج عن إنكارهم أن لهذا الوجود خالقاً، فلم يدركوا أن وجود معلومات سابقة عن هذا الواقع شرط ضروري لوجود الفكر، أي شرط ضروري لوجود التفكير، وبالتالي شرط ضروري لتكوين العقل، أي ليكون هناك عقل ويكون هناك فكر وتفكير. وإلاَّ لكان لدى

الحمار عقل، لأنه يملك الدماغ وينعكس الواقع على دماغه، أي يحس بالواقع. والعقل هو من خواص الإنسان، وقد قيل قديماً: إن الإنسان حيوان ناطق، أي حيوان مفكر، لأن التفكير أو العقل خاص به وليس لدى غيره من حيوان وسواه عقل ولا تفكير.

ومهما يكن من أمر فإن علماء الشيوعية قاموا بمحاولة جادة للوصول إلى معنى العقل، وساروا في بداية الطريق نحو معرفة واقع العقل، وهم وإنْ أخطأوا في تعريف العقل وانحرفوا عن الطريق الذي كانوا يسيرون به نحو الوصول إلى معرفة يقينية جازمة، إلاَّ أنهم فتحوا الطريق لبداية تفكير صحيح للوصول إلى معرفة يقينية جازمة. ومن جهة أخرى، فإنه بالرغم من أن المسلمين يوجد لديهم ما يدلُّ على أن وجود معلومات سابقة عن الشيء أمر لا بدَّ منه لمعرفة الشيء، إلاَّ أن هذا وإنْ كان صحيحاً، فإنه باعتباره وصف واقع، وباعتبار أن المراد منه إلزام الناس جميعاً بتعريف العقل، فكان لا بدَّ من أن يكون تعريف العقل مبنياً على المُشَاهد المحسوس، لأنه يُرَاد به إلزام الناس جميعاً لا إلزام المسلمين منهم فحسب.

الإحساس والانعكاس:

يقول اللَّه تعالى في كتابه العزيز ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[البقرة الآية: ٣١ـ٣٣]. فهذه الآية تدل على أن المعلومات السابقة لا بدَّ منها للوصول إلى المعرفة، أي معرفة. فآدم قد علَّمه اللَّه أسماء الأشياء أو مسمياتها فلمَّا عُرِضت عليه عرفها. فالإنسان الأول وهو آدم قد أعطاه اللَّه معلومات، ولذلك عرف الأشياء ولولا هذه المعلومات لما عرفها. وبما أن أساس الانحراف في الطريق الذي سلكه علماء الشيوعية للوصول إلى معرفة واقع العقل هو ضرورة وجود

المعلومات السابقة، فإن هذا يكفي لبيان خطأ الشيوعيين في تعريف العقل، ويكفي لبيان وجه الانحراف، وأنه حتى يتوصَّل لإيجاد الفكر لا بدَّ من المعلومات السابقة عن الواقع الذي يعرض على الدماغ. لكن بما أنه كان المراد هو إلزام الناس جميعاً وليس المسلمين فحسب، كان لا بدَّ من عرض المُشاهَد المحسوس بأنه لا بدَّ من وجود معلومات سابقة عن الواقع حتى يتأتّى إيجاد الفكر. أي حتى يتكوَّن العقل ويوجد فالعقل متركِّز وجوده على وجود المعلومات السابقة لدى الدماغ، وإنْ كان الواقع شرطاً ضرورياً لوجود العملية العقلية أي لوجود الفكر أو التفكير.

إن بداية الطريق الصحيح الذي سلكه الشيوعيون ثم انحرفوا عنه لا يكفي فيه لمعرفة وجه الانحراف بأن الذي حصل هو إحساس الدماغ بالواقع وليس الانعكاس. لأن هذا سهل وهو ليس أَساس الانحراف، وإنما الأساس هو وجود معلومات سابقة عن الواقع، حتى يتأتّى إيجاد العملية العقلية. أي حتى يتأتّى أن يكون هناك عقل. وقد جرى إدراك أن الذي حصل، هو إحساس الدماغ بالواقع وليس انعكاس الواقع على الدماغ، من فهم الآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ [البقرة الآية: ٣١] ثم من عرض المُشَاهَد المحسوس، وإدراك أن المعلومات السابقة عن الواقع أو عمَّا يتعلَّق به أمر لا بدَّ منه للعقل، أي للإدراك وبمعنى آخر لوجود العقل. ودون هذه المعلومات لا يمكن أن يوجد عقل أو إدراك أي لا يمكن أن يوجد واقع للعقل. ولا يمكن التوصّل إلى إدراك معنى العقل. والوصول إلى تعريف صحيح للعقل بشكل يقيني جازم.

أمَّا إدراك أن الذي حصل في عملية التفكير، أي العملية العقلية هو إحساس وليس انعكاساً، فهو أنه لا يوجد انعكاس بين المادة والدماغ، فلا الدماغ ينعكس على المادة، ولا المادة تنعكس على الدماغ. لأن الانعكاس يحتاج إلى وجود قابلية الانعكاس في الشيء الذي يعكس الأشياء كالمرآة، وكالضوء فإنها تحتاج إلى قابلية الانعكاس عليها. وهذا غير موجود، لا في الدماغ ولا في الواقع المادي. ولذلك لا يوجد انعكاس بين المادة والدماغ مطلقاً، لأن المادة لا تنعكس

على الدماغ، ولا تنتقل إليه، بل الذي ينتقل هو الإحساس بالمادة إلى الدماغ بواسطة الحواس. أي أن الحواس هي التي تحس بالمادة، بأية حاسَّة من الحواس، فينقل هذا الحس إلى الدماغ فيصدر حكمه عليه. ونقل الإحساس بالمادة إلى الدماغ ليس انعكاساً للمادة على الدماغ، ولا انعكاساً للدماغ على المادة، وإنما هو إحساس بالمادة. ولا فرق في ذلك بين النظر وغيره من الحواس، فيحصل من اللمس والشم والذوق والسمع إحساس كما يحصل من البصر. إذنْ الذي يحصل من الأشياء ليس انعكاساً على الدماغ، وإنما هو حس بالأشياء فالإنسان يحس بالأشياء بواسطة حواسه الخمس دون حدوث انعكاس على دماغه من هذه الأشياء.

وهذه الحقيقة ظاهرة ظهور الشمس في الأشياء المادية. فالحس هو الذي يعمل فقط. أمَّا الأمور غير المادية، من أمور معنوية أو روحية فإنها كذلك يحصل إحساس بها حتى تتكوَّن العملية العقلية بشأنها. فالمجتمع المنحط لا بدَّ من أن يحس المرء بالانحطاط به حتى يتمَّ الحكم عليه بأنه منحط، وهذا أمر مادي، كذلك ما يجرح الكرامة، لا بدَّ من أن يحس بالجرح الذي حصل، أو الحس بأن هذا الشيء أو الفعل يجرح الكرامة، حتى يحصل الحكم بأنه قد حصل جرح وأن هذا الجرح هو كجرح الشفرة أو أشد. وما يغضب اللَّه لا بدَّ من الإحساس بغضب اللَّه الذي حصل، أو الحس بأن هذا الفعل أو الشيء، يغضب رب العزة، ويسخط الذات العَليَّة، وهذا أمر روحي. وبدون وجود ذلك الحس لا يمكن أن تحصل العملية العقلية. فالحس أمر ضروري حتى تحصل العملية العقلية، سواء في الأشياء المادية أو الأمور غير المادية. لكن الفرق في ذلك هو أن الأشياء المادية يحصل الحس بها طبيعيًا وإنْ كان يقوى ويضعف حسب فهم طبيعتها. ولذلك قالوا: إن الإحساس الفكري أقوى أنواع الإحساس. أمَّا الأمور غير المادية فإنه لا يحصل الحس بها إلاَّ بوجود فهم لها أو عن طريق التقليد. وعلى أي حال فإن إدراك أَنَّ ما يحدث هو إحساس وليس انعكاساً هو أمر يكاد يكون من البدهيات، وإنْ كان في الأشياء المادية أوضح منه في الأمور المعنوية ولكنه ليس أساسياً، فإنه

ملموس من كل إنسان، ولا يوجد فيه خلاف، سوى أن التعبير عنه قد يكون خلاف الواقع كما عبروا عنه بالانعكاس وقد يكون هو الواقع كما عبّرنا عنه بالإحساس أو الحس. ولكن الذي كان أساس الانحراف إنما هو المعلومات السابقة عن الواقع، فإنها هي التي جعلت انحراف علماء الشيوعية فظيعاً، وهي بيت القصيد في موضوع العقل، أو هي العمل الأساسي في العملية العقلية.

المعلومات السابقة:

من البديهي أن الحس وحده لا يحصل منه فكر، بل الذي يحصل هو الحس فقط، أي الإحساس بالواقع مهما تعدد وتكرر نوع الإحساس، ولكي يحصل الفكر فلا بدَّ من وجود معلومات سابقة عند الإنسان يفسر بواسطتها الواقع الذي أحسَّ به. فمثلاً لو أخذنا الإنسان الحالي، أي إنسان، وأعطيناه كتاباً سريانياً وهو لا توجد لديه أية معلومات تتصل بالسريانية ثم نجعل حسه يقع على الكتابة، بالرؤية واللمس، ونكرر هذا الحس مليون مرة، فإنه لا يمكن أن يعرف كلمة واحدة عن الكتاب، ولكن لو أُعطي معلومات عن السريانية وعمّا يتصل بالسريانية، فحينئذ يبدأ يفكر بها ويدركها ولا يُقال هذا خاص باللغات، أو أنها وضعية من وضع الإنسان تحتاج إلى معلومات عنها، لأن الموضوع هو عملية عقلية، والعملية عملية عقل، سواء في وضع الحكم، أو في فهم الدلالة، أو في فهم الحقيقة، فالعملية عملية واحدة في كل شيء، فالتفكير في مسألة هو كالتفكير في بصلة. وفهم معنى كلمة هو كفهم معنى واقع، كل منها يحتاج إلى عملية عقلية. والعملية العقلية واحدة في كل شيء وفي كل أمر وفي كل واقع.

ومن أجل أن لا نثير جدلاً في اللغة والواقع فلنأخذ الواقع مباشرة. لنأخذ الطفل الذي وجد عنده الإحساس ولم توجد عنده معلومات، ولنضع أمامه قطعة ذهب وقطعة نحاس، وحجراً، ونجعل جميع إحساساته تشترك في حسٍّ هذه الأشياء، فإنه لا يمكنه أن يدركها، مهما تكررت هذه الإحساسات وتنوّعت. ولكن إذا أعطي معلومات عنها وأحسّها فإنه يستعمل المعلومات ويدركها. وهذا

الطفل لو كبرت سنّه وبلغ عشرين سنة، ولم يأخذ أية معلومات فإنه يبقى كأول يوم يحس بالأشياء فقط ولا يدركها مهما كبر دماغه، لأن الذي يجعله يدرك ليس الدماغ، وإنما هو المعلومات السابقة مع الدماغ ومع الواقع الذي يحسه. وأيضاً لنأخذ طفلاً عمره أربع سنوات، لم ير الحصان ولم يسمع به ولم ير الميزان ولم يسمع به، ولم ير الكلب ولم يسمع به، ولم ير الفيل ولم يسمع به، وعرضنا عليه حصاناً وميزاناً وكلباً وفيلاً، أو عرضنا عليه صورة حصان وصورة ميزان وصورة كلب وصورة فيل، ثم طلبنا منه أن يعرف أي واحد منها أو يعرف اسمه، وما هو هذا الشيء فإنه لا يعرف شيئاً ولا يمكن أن توجد لديه أية عملية عقلية تجاه أي منها. ولو حفّظناه أسماءها غيباً، بعيداً عنها دون أن تقترن بأي منها، ثم عرضنا عليه هذه الأشياء وقلنا هذه أسماؤها، أي الأسماء التي حفظتها هي أسماء هذه الأشياء فإنه لا يمكن أن يعرف اسم أي منها. ولكن إذا أعطيناه اسم كل منها تجاه واقعه، أو تجاه صورة الواقع، وربطناه بها حتى حفظ الأسماء مربوطاً كل اسم منها بواقعه، فإنه حينئذ يدرك كل شيء باسمه أي يدرك ما هو هذا الشيء هل هو حصان أم ميزان ولا يخطىء. وإنْ حاولت مغالطته لا ينساق معك، بل يصرُّ على أن هذا حصان عن نفس الحصان وصورته، وهذا ميزان عن نفس الميزان وصورته، وهكذا. فالموضوع إذنْ ليس متعلّقاً بالواقع ولا بالحس به. وإنما هو متعلِّق بالمعلومات السابقة عن هذا الواقع. أي المعلومات المرتبطة بالواقع حسب علمه هو. فالمعلومات السابقة عن الواقع أو المتعلقة بذلك الواقع، شرط أساسي ورئيسي لكي تحصل العملية العقلية أي شرط أساسي ورئيسي للعقل.

الإدراك الشعوري ـ الغريزي:

إن ما سبق إيضاحه هو الإدراك العقلي أمّا الإدراك الشعوري فهو ناتج عن الغرائز والحاجات العضوية. والذي يحصل عند الحيوان فإنه يحصل عند الإنسان، فيعرف من تكرار إعطائه التفاحة والحجر أن التفاحة تؤكل والحجر لا يؤكل، كما يعرف الحمار أن الشعير يؤكل وأن التراب لا يؤكل، ولكن هذا التمييز

ليس فكراً ولا إدراكاً، وإنما هو راجع للغرائز والحاجات العضوية وهو موجود عند الحيوان كما هو عند الإنسان. ولذلك لا يمكن أن يحصل فكر إلّا إذا وجدت المعلومات السابقة مع ربط الإحساس بالواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ.

إن ما يشتبه على الكثيرين هو أن المعلومات السابقة قد تحصل من تجارب الشخص نفسه، وقد تحصل من التلقي. فعندهم أن التجارب نفسها قد أوجدت المعلومات فتكون التجارب الأولى هي التي أوجدت العملية العقلية. وهذا الاشتباه يُزَال بمجرد النظر إلى ما بين دماغ الإنسان ودماغ الحيوان من فرق من حيث الربط، وبمجرد النظر إلى ما يتعلّق بالغرائز والحاجات العضوية وما يتعلّق بالحكم على ماهية الأشياء.

أمّا الفرق بين دماغ الحيوان ودماغ الإنسان فإن دماغ الحيوان لا يوجد فيه ربط للمعلومات وإنما يوجد فيه استرجاع الإحساس ولا سيما إذا تكرر، وهذا الاسترجاع ـ من حيث قيام الحيوان بالفعل طبيعيًا ـ خاص بما يتعلّق بالغرائز والحاجات العضوية، ولا يتعداه لغيرها. فأنت إذا ضربت الجرس وأطعمت الكلب عند ضرب الجرس، فإنه إذا تكرر ذلك يفهم الكلب أنه إذا قرع الجرس فإن الأكل آتٍ ولذلك يسيل لعابه. وكذلك إذا رأى الحمار حمارة، تتحرك فيه الشهوة الجنسية ولكنه إذا رأى كلبة لا تتحرك. وأيضاً فإن البقرة وهي ترعى تتجنب العشب السام، والعشب الذي يضرّها. وكل هذا وأمثاله إنما هو تمييز غريزي.

أمّا ما يشاهد من تعلم بعض الحيوانات حركات أو أعمالاً تقوم بها وهي لا تتعلّق بالغريزة، فهي إنما تقوم بذلك تقليداً ومحاكاة وليس عن عقل وإدراك. فدماغ الحيوان لا توجد فيه خاصية ربط المعلومات، وإنما عنده تكرار الإحساس والتمييز الغريزي يتعلق بالإحساسات الغريزية. وكل ما يحسّه يستطيع استرجاع إحساسه لا سيما إذا تكرر هذا الإحساس. وكل ما يتعلّق بالغريزة يقوم الحيوان به طبيعيًا، سواء أَحسّه أو استرجع إحساسه به. أمّا ما لا يتعلّق بالغريزة فلا يمكن أن يقوم به طبيعيًا إذا أَحسّه. ولكن إذا تكرر هذا الإحساس واسترجعه فإنه يمكن أن يقوم به تقليداً ومحاكاة وليس قياماً طبيعيًا عن إدراك عقلي. هذا بخلاف الإنسان

الذي توجد في دماغه خاصية ربط المعلومات وليس مجرد استرجاع الإحساس فقط. فالشخص يرى رجلاً في القاهرة ثم بعد عشر سنين يراه في مكة المكرمة فيسترجع إحساسه به. ولكنه لعدم وجود معلومات عنه لا يربط به أي شيء، بخلاف ما لو رأى هذا الرجل في القاهرة وأخذ معلومات عنه، فإنه يربط حضوره لمكة المكرمة بالمعلومات السابقة عنه، ويدرك معنى حضوره لمكة. فبخلاف الحيوان الذي لو استرجع الإحساس بذلك الرجل لا يدرك معنى حضوره وإنما يحسّ بما يتعلّق بالغرائز لديه عند رؤية ذلك الرجل. فالحيوان يسترجع الإحساس ولكنه لا يربط المعلومات ولو أُعطيت له بالتعليم والمحاكاة بخلاف الإنسان الذي يستطيع أن يسترجع الإحساس، ويربط المعلومات. فدماغ الإنسان فيه خاصية الربط واسترجاع الإحساس. ولكن الحيوان لا توجد لديه خاصية الربط، وإنما يوجد لديه فقط استرجاع الإحساس.

فساد نظرية المعرفة ـ تعريف العقل ـ:

لقد رأينا أن الفرق بين ما يتعلّق بالغرائز والحاجات العضوية وما يتعلّق بالحكم على الأشياء هو أن ما يتعلق بالغرائز يمكن للإنسان وللحيوان بتكرار الإحساس أن يسترجعه، لأن الإنسان يستطيع أن يربط هذه الإحساسات بالمعلومات السابقة المتركِّزة في مراكز الربط في دماغه وبالتالي يمكنه الحكم على الأشياء، أي من القيام بالعملية العقلية. ولكن الحيوان لا يمكن أن يربط هذه المعلومات في غير ما يتعلّق بالغرائز والحاجات العضوية أي لا يمكنه أن يربطها في الحكم على الشيء، ولذلك اشتبه على الكثيرين التفريق بين عملية الاسترجاع وبين عملية الربط التي تحدث المعرفة على أساسها. فعملية الاسترجاع لا تكون إلاَّ فيما يتعلّق بالغرائز والحاجات العضوية، ولكن عملية الربط تكون في كل شيء، سواء ما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية أو ما يتعلق بالحكم على ماهية الأشياء. فالمعلومات السابقة لا بدَّ منها في الربط، وميزة الإنسان على الحيوان إنما هي في خاصية الربط. ولذلك فإن كون الإنسان يعرف من عوم الخشبة أنه

يمكن أن يستفيد من الخشب في التنقلات المائية هو مثل معرفة القرد أن إسقاط الموزة من قطف موز معلق يمكن أن يحصل من ضرب قطف الموز المعلق بعَصًا، فكل ذلك متعلق بالغرائز والحاجات العضوية وحصوله حتى لو بربط معلومات ما هو إلاَّ عملية استرجاع وليس عملية ربط حقيقية. ولذلك لا يكون عملية عقلية، ولا يدل على أن هناك عقلاً أو فكراً. بل الذي يدلُّ على أن هناك عقلاً أو فكراً ويكون عملية عقلية حقًّا، إنما هو الحكم على ماهية الأشياء (ما هي). والحكم على ماهية الأشياء لا يتم إلاَّ بعملية ربط، بمعلومات سابقة. ومن هنا كان لا بدَّ من وجود معلومات سابقة لأية عملية ربط حتى يوجد العقل أو الفكر. أي حتى تكون العملية العقلية.

وكثيرون من الناس، كما فعل الكاتب، يحاولون معرفة كيف اهتدى الإنسان الأول من تجاربه وكوّن معلومات من هذه التجارب ليصلوا من ذلك إلى أن الواقع نفسه ـ بانعكاس الدماغ عليه أو بإحساس الإنسان به ـ قد جعل الإنسان يفكر وأوجد لديه عملية عقلية أي أوجد عنده فكراً أي تفكيراً. وبالرغم من أن ما قدَّمناه من أن هذا هو مجرد استرجاع وليس ربطاً وأنه خاص بالغرائز ولا يمكن أن يدخل ضمن الحكم على ماهية الأشياء كافٍ لنقضه والردِّ عليه، ولكن الموضوع ليس بحثاً في الإنسان الأول، ولا هو متعلق بفروض وتخمينات وتصورات، وإنماهو متعلق بالإنسان من حيث هو إنسان. فبدل أن نأخذ الإنسان الأول، ونقيس عليه الإنسان الحالي، فنقيس الشاهد على الغائب إنما يجب أن نأخذ الإنسان الحالي، الذي أمامنا، نشاهده ونحس به، ونقيس الغائب على الشاهد وما ينطبق على الإنسان الحالي بالحس والمشاهدة ينطبق على كل إنسان، حتى الإنسان الأول. ولذلك لا يصلح أن نعكس البرهان، بل يجب أن نسوقه على وجهه الصحيح. فالإنسان الحالي أمامنا نشاهده ونحس به. ويجب أن نطبق العملية العقلية عليه فيما يتعلَّق بالغرائز وما يتعلق بالحكم على الأشياء، ثم نرى الاسترجاع، والربط، والفرق بينهما فنشاهد أن المعلومات السابقة لا بدَّ منها في الربط عند الإنسان، أي لا بدَّ منها في العملية العقلية بخلاف استرجاع الإحساس،

فإنه موجود عند الإنسان وعند الحيوان، وهو لا يشكِّل عملية عقلية، وليس هو عقلاً ولا فكراً ولا تفكيراً. ولا ندري كيف أجاز الكاتب لنفسه الأخذ بنظرية المعرفة التي تقوم بصورة أساسية على قياس الشاهد على الغائب، علماً أنه يعتبر من أهم أسباب تخلف المسلمين والشعوب قبولهم بقياس الشاهد على الغائب.

وعلى ذلك فإن العقل غير موجود إلاّ عند الإنسان، وإن العملية العقلية لا يمكن أن يقوم بها إلاّ الإنسان، وإن الغرائز والحاجات العضوية موجودة عند الإنسان وعند الحيوان، وإن إحساساتها موجودة عند الإنسان وعند الحيوان، وإن استرجاع هذه الإحساسات موجود عند الإنسان والحيوان. ولكن ذلك كله ليس عقلاً، ولا إدراكاً ولا فكراً ولا تفكيراً، وإنما هو تمييز غريزي ليس إلاّ. أمّا العقل فإنه يحتاج إلى دماغ فيه خاصية ربط المعلومات. وهذا ليس موجوداً إلاّ عند الإنسان وعليه فإن العملية العقلية لا يمكن أن تحصل إلاّ بوجود خاصية الربط، وخاصية الربط هذه إنما تربط المعلومات بالواقع. ولذلك لا بدَّ لحدوث أي عملية عقلية، سواء عند الإنسان الأول، أو عند الإنسان الحالي من وجود معلومات سابقة عن الواقع أمام الشخص الذي يريد أن يعقله. ومن هنا كان لا بدَّ أن تكون عند الإنسان الأول معلومات سابقة عن الواقع، من قبل أن يعرض عليه الواقع. وهذا ما يشير إليه قوله تعالى عن آدم: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة الآية: ٣١]. ثم قال له ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ ﴾[البقرة الآية: ٣٣]. **فالمعلومات السابقة شرط أساسي ورئيسي للعملية العقلية، أي لحصول الإدراك العقلي.**

إن علماء الشيوعية والداروينية الذين استوحى الكاتب منهم أسس فهمه للعقل ساروا في إدراك معنى العقل فأدركوا أنه لا بدَّ من وجود واقع حتى تتم العملية العقلية، وأدركوا أنه لا بدَّ من وجود دماغ حتى توجد العملية العقلية. وبذلك ساروا في بداية الطريق المستقيم. ولكنهم أخطأوا التعبير في ربط الواقع بالدماغ وعبّروا عنه بالانعكاس وليس بالإحساس. ولكنهم انحرفوا كليًّا حين أنكروا ضرورة وجود المعلومات السابقة حتى تتم العملية العقلية.

وعلى ذلك فإن الطريق المستقيم الذي يؤدّي إلى معرفة معنى العقل معرفة

يقينية جازمة هو أنه لا بدَّ من وجود أربعة أشياء حتى تتم العملية العقلية. أي حتى يوجد العقل أو الفكر فلا بدَّ من وجود واقع، ولا بدَّ من وجود دماغ صالح، ولا بدَّ من وجود حس، ولا بدَّ من وجود معلومات سابقة. فهذه العناصر الأربعة مجتمعة لا بدَّ من تحققها جميعها وتحقق اجتماعها، حتى تتمَّ العملية العقلية وتتمَّ المعرفة، أي حتى يوجد عقل أو فكر أو إدراك.

عند هذه النقطة، نقطة المعلومات السابقة، وقع كاتبنا في حيرة واضطراب عندما حاول أن يوفِّق بين الفكر الماركسي الذي تبنَّاه والذي هو انعكاس للمادة على الدماغ، وأن الواقع مصدر المعلومات، وبين الآيات الصريحة في القرآن التي لم يستطيع أن يؤوِّلها أو يلفِّقها كآية سورة البقرة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة الآية: ٣١]. هنا وعند هذه النقطة بالذات اضطر الكاتب أن يخرج عن طريقته العلمية الموضوعية في البحث كما يسميها، ولجأ إلى الحلول الوسط التي تجمع بين الحق والباطل، وبين الطهارة والنجاسة، وجعل (إنسانه) يستمد فكره من الواقع، سواء أكان عن طريق الإدراك الغريزي أو الإدراك العقلي، ويأخذ معلوماته من ذلك الواقع، ويتحوَّل من بشر إلى إنسان عن طريق القفزة التي أسماها ـ قفزة الروح ـ. وعندما اكتمل هذا البشر أصبح جاهزاً لأن يكون إنساناً أي ليدخل مرحلة (الأنسنة) كما أسماها عن طريق نفخة الروح من اللَّه تعالى. فهنا خرج الكاتب من مرحلة التفكير ـ العلمي ـ كما يقول إلى مرحلة الأوهام والتخيلات والتخرصات، أي ضاع في نفس النقطة التي ضاع قبله عندها أساتذته مفكرو الماركسيه، ولم تسعفه تحليلات داروين ونظريته في المعرفة. ولقد كان الأَولى به أن لا يدخل في الأوهام والخرافات والتصورات الظنّية الخيالية وأن يصل إلى أن دماغ الإنسان منذ خلقه اللَّه سبحانه وتعالى فيه مراكز لربط المعلومات، وهذه المراكز غير موجودة في أي مخلوق آخر. أمَّا الوسيلة التي أعطاه بها اللَّه تعالى المعلومات فلا يمكن إدراكها ولا يستطيع العقل أن يبحث بها لأنه يستحيل عقلاً إدراك ذلك بشكل يقيني وجازم لأنه لا يمكن قياس الشاهد على الغائب والعكس صحيح. فالعقل يستطيع أن يصل من البحث في الواقع عن طريق الإحساس به ونقل هذا الإحساس إلى

مراكز الربط التي خلقها اللّٰه في الدماغ الإنساني فقط، ليصل إلى فهم ما وراء الواقع لكي يفسِّر هذا الواقع بالمعلومات السابقة التي اختزنها الدماغ. وبغير هذه الطريقة لا تحدث أي عملية فكرية، بل يحدث تخرصات وأوهام وظنون، تخرج الإنسان عن البحث العقلي الصحيح. وهذا ما وقع به الفلاسفة السابقون منذ أيام الفلسفة اليونانية، لأنهم بحثوا فيما هو خارج عن إمكانيات العقل. فصحيح كما قال العرب: البعرة تدل على البعير ولكن يخطىء مَنْ يبحث في صفات هذا البعير، هل هو أشهب أم أبيض أم أسود، وكل ذلك ممكن لكن الجزم مستحيل. ولذلك يستطيع العقل أن يصل بالطريقة العقلية الصحيحة أن للكون والإنسان والحياة خالق وأنه واجب الوجود من آثاره. فالعقل يصل من البحث في الساعة أن هناك صانعاً لها بشكل يقيني ولكن تصور العقل لهذا الصانع هل هو قصير أم طويل يلبس طربوشاً أم عمامة أم طاقية أم لا يلبس شيئاً، فكل ذلك ممكن لكن الجزم به ضلال. فاللّٰه يقيناً أعطى المعلومات السابقة ولكن كيف حدث ذلك، هذا من قبيل التخيل والتصور الخارج عن البحث العقلي وغير مجدٍ أيضاً في الحياة العملية لأنه لا علاقة به بالسلوك البشري في الحياة الدنيا وتنظيم هذا السلوك، ولذلك ضَلَّ جميع الفلاسفة عند البحث في ذات اللّٰه وكيفية عملها، وهذا ما وقع به الكاتب، ولذلك وقف هذه الوقفة المحيرة عندما بحث بكيفية تكون المعلومات السابقة عند الإنسان الأول فلم يستطع أن يكون ماركسياً ولم يستطع أن يكون مسلماً، وترك البحث العقلي الذي يقول إنه يؤمن به وانتكس إلى طريق التخيل والوهم الظني الذي عاب فيه سواه.

وعليه فالعقل (أو الفكر) (أو الإدراك) هو: **نقل الحس بالواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ مع وجود معلومات سابقة يفسّر بواسطتها هذا الواقع.**

الفصل الثاني

طريقة التفكير ـ وأسلوبه

إذا عرفنا معنى العقل معرفة يقينية جازمة، وعرفنا تعريف العقل بشكل يقيني جازم، صار لزاماً علينا أن نعرف الطريقة التي يعمل فيها العقل في الوصول إلى الأفكار، أي نعرف الكيفية التي يجري بموجبها إنتاج العقل للأفكار. وهنا يكمن الفرق بين أسلوب التفكير وطريقة التفكير فأسلوب التفكير هو الكيفية أو الوسيلة التي يقتضيها بحث الشيء، سواء أكان شيئاً ماديًّا ملموساً أو شيئاً غير مادي. وقد تتعدَّد الأساليب وتتغير وتختلف حسب نوع الشيء، وتغيره واختلافه. أمَّا الطريقة فهي الكيفية التي تجري عليها العملية العقلية أي عملية التفكير حسب طبيعتها وحسب واقعها، ولهذا فإن الطريقة لا تتغير وإنما تظلُّ كما هي، وبالطبع لا تتعدد ولا تختلف. ومن هنا كان لا بدَّ أن تكون دائمة، وثابتة حيث أنها هي الأساس في التفكير مهما تعددت أساليب التفكير. ولهذا لا بدَّ لنا أن نبحث في كل ما يؤثِّر على العقل وعلى نتائج التفكير وثماره سواء أكانت الغرائز أو ما سُمي علم المنطق وعلم النفس وعلوم الاجتماع والتربية أي كل ما يؤثِّر على حصول المعرفة، بالإضافة إلى الطريقة العقلية والطريقة العلمية في التفكير، وفيما يصح أو لا يصح أن يجري فيه التفكير، وفي الحقائق والأوهام وفي الكون والإنسان والحياة وأخيراً في أنواع التفكير.

١ ـ الطريقة العقلية:

إن طريقة التفكير، أي الكيفية التي يجري بموجبها إنتاج العقل للأفكار،

مهما كانت هذه الأفكار، هي نفسها تعريف العقل. أي هي ما ينطبق على واقع العقل ولا تخرج عنه بحال من الأحوال، ولذلك سميت الطريقة العقلية نسبة إلى العقل نفسه. وتعريف هذه الطريقة هو أنها منهج معين في البحث يُسْلَك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يُبْحَث عنه، عن طريق نقل الحس بالواقع، بواسطة الحواس، إلى الدماغ فوجود معلومات سابقة يُفَسَّر بواسطتها الواقع، فيصدر الدماغ حكمه عليه. وهذا الحكم هو الفكر، أو الإدراك العقلي. وتحصل هذه الطريقة في بحث المواد المحسوسة كالفيزياء وفي بحث الأفكار، كبحث العقائد وبحث التشريع، وفي فهم الكلمة، كبحث الأدب وبحث الفقه. وهذه الطريقة هي الطريقة الطبيعية في الوصول إلى الإدراك من حيث هو، وعمليتها هي التي يتكوَّن بها عقل الأشياء أي إدراكها وهي نفسها تعريف للعقل، وعلى منهجها يصل الإنسان من حيث هو إنسان إلى إدراك أي شيء سبق أن أدركه أو يريد إدراكه.

هذه هي الطريقة العقلية، وهي وحدها طريقة التفكير، وما عداها مما يُسَمى طرق التفكير الفرعية كالطريقة العلمية والطريقة المنطقية فهي ليست طرقاً أساسية للتفكير. فطريقة التفكير واحدة لا تتعدد وهي الطريقة العقلية ليس إلاَّ. كما أنه يجب أن يفرق في تعريفها بين الآراء السابقة عن الشيء، وبين المعلومات السابقة له أو ما يتعلَّق به. فالمحتم في الطريقة العقلية ليس وجود رأي أو آراء سابقة عن الواقع، بل وجود معلومات سابقة عنه أو متعلقة به. ولذلك فإن المحتم وجوده هو المعلومات وليس الرأي. أمَّا الرأي السابق عن الواقع أو الآراء السابقة عنه، فلا يصح أن تكون موجودة أي لا يصح أن تُستعمَل في العملية الفكرية حيث أن الذي يُستَعْمَل هو المعلومات فقط مع الحيلولة دون وجود الرأي عند العملية ودون تدخله. فالرأي السابق إذا استعمل قد يسبب الخطأ في الإدراك لأنه قد يتسلَّط على المعلومات فيفسِّرها تفسيراً خاطئاً كما حصل مع الكاتب فيقع الخطأ في الإدراك ولذلك لا بدَّ أن يتم التفريق بين الرأي السابق وبين المعلومات، وأَنْ تستعمل المعلومات فقط ويُستبعدَ الرأي.

وإذا استعملت الطريقة العقلية على وجهها الصحيح من نقل الحس بالواقع

بواسطة الحواس إلى الدماغ ووجود معلومات سابقة ـ لا آراء سابقة ـ يُفَسّر بواسطتها أي بواسطة المعلومات مع استبعاد الآراء، عند تفسير الواقع، حينئذ يصدر الدماغ حكمه على هذا الواقع. وإذا استعملت هذه الطريقة على وجهها الصحيح فإنها تعطي نتائج صحيحة. إلاَّ أنه يجب النظر إلى النتيجة التي يصل إليها الباحث. فإنْ كانت هذه النتيجة هي الحكم على وجود الشيء فهي قطعية ولا يمكن أن يتسرَّب الخطأ إليها مطلقاً ولا بحال من الأحوال، وذلك لأن هذا الحكم جاء عن طريق الإحساس بالواقع، والحس لا يمكن أن يخطىء بوجود الواقع، إذ أن إحساس الحواس بوجود الواقع قطعي، فالحكم الذي يصدره العقل عن وجود الواقع في هذه الطريقة قطعي. أمّا إنْ كانت النتيجة هي الحكم على حقيقة الشيء أو صفته فإنها تكون نتيجة ظنية، فيها قابلية الخطأ لأن هذا الحكم جاء عن طريق المعلومات، أو تحليلات الواقع المحسوس مع المعلومات، وهذه يمكن أن يتسرَّب إليها الخطأ، ولكن تبقى فكراً صائباً حتى يتبين خطأها، وحينئذٍ فقط يُحْكَم عليها بالخطأ، ولكن قبل ذلك تبقى نتيجة صائبة وفكراً صحيحاً. ولهذا فإن الأفكارالتي يتوصَّل إليها العقل بطريقة التفكير العقلية، إنْ كانت مما يتعلَّق بوجود الشيء كالعقائد، فإنها أفكار قطعية، وإنْ كانت مما يتعلَّق بالحكم على حقيقة الشيء أو صفته كالأحكام الشرعية فإنها أفكار ظنية، أي غلب على الظن أن الشيء الفلاني حكمه كذا، الأمر الفلاني حكمه كذا فهي صواب يحتمل الخطأ، ولكنه يبقى صواباً حتى يتبين خطأه.

والطريقة العقلية سواء عُرِّفت تعريفاً صحيحاً أم لم تُعَرَّف هي الطريقة التي يسير عليها الإنسان من حيث هو إنسان في تفكيره وحكمه على الأشياء وإدراكه لحقيقتها وصفاتها. ولكن الغرب، نعني أوروبا ثم أمريكا ولحقتهما روسيا، قد أوجد في أوروبا الانقلاب الصناعي ونجح في العلوم التجريبية نجاحاً منقطع النظير، وامتدَّ سلطانه منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، حتى شمل نفوذه جميع العالم، فسمى أسلوب البحث في العلوم التجريبية طريقة علمية في التفكير، فكان ما يُسَمّى بالطريقة العلمية، وصار ينادي بها أن تكون طريقة التفكير، وجعلها

أساساً للتفكير. وقد أخذها علماء الماركسية وساروا عليها في غير العلوم التجريبية، كما ساروا عليها في العلوم التجريبية. وكذلك ظلَّ علماء أوروبا يسيرون عليها في العلوم التجريبية. وسار على نهجهم علماء أمريكا، وقلَّدهم فيها سائر أبناء العالم من جرّاء سيطرة ونفوذ الغرب ثم نفوذ الاتحاد السوفياتي سابقاً قبل تفككه وإسقاطه للماركسية كفكر، فطغت هذه الطريقة على الناس بشكل عام، فكان من جرَّاء ذلك أَنْ وجدت في العالم الإسلامي كله قداسة للأفكار العلمية وللطريقة العلمية. ولذلك كان لا بدَّ من بيان هذه الطريقة العلمية.

٢ ـ الطريقة العلمية:

الطريقة العلمية هي منهج معين في البحث، يُسْلَك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يُبْحَث عنه، عن طريق إجراء تجارب على الشيء، ولا تكون إلَّا في بحث المواد المحسوسة، ولا يتأتّى وجودها في الأفكار، فهي خاصة بالعلوم التجريبية وهي تكون بإخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية، وملاحظة المادة والظروف والعوامل الأصلية، التي خضعت لها، ثم تستنتج من هذه العملية على المادة حقيقة مادية ملموسة، كما هي الحال في المختبرات.

وتفرض هذه الطريقة التخلي عن جميع المعلومات السابقة عن الشيء الذي يبحث، ثم تبدأ بملاحظة المادة وتجربتها، لأنها تقتضيك إذا أردت بحثاً أن تمحو من نفسك كل رأي وكل إيمان سابق لك في هذا البحث، وأَن تبدأ بالملاحظة والتجربة، ثم بالموازنة والترتيب، ثم بالاستنباط القائم على هذه المقدمات العلمية. فإذا وصلت إلى نتيجة من ذلك كانت نتيجة علمية خاضعة بطبيعة الحال للبحث والتمحيص ولكنها تظل علمية ما لم يثبت البحث العلمي تسرب الخطأ إلى ناحية من نواحيها. فالنتيجة التي يصل إليها الباحث بموجب الطريقة العلمية هي مع تسميتها حقيقة علمية أو قانوناً علميًا، فإنها ليست قطعية وإنما هي ظنية فيها قابلية الخطأ. وقابلية الخطأ هذه في الطريقة العلمية أساس من الأسس يجب أن

تلاحظ فيها حسب ما هو مقرر في البحث العلمي.

هذه هي الطريقة العلمية، ومن بحثها يتبين أنها صحيحة وليست خطأ وتسميتها طريقة ليس خطأ لأنها منهج معين دائم في البحث. والطريقة هي الكيفية التي لا تتغير، ولكن الخطأ هو جعلها أساساً للتفكير، لأن جعلها أساساً لا يتأتّى إذْ هي ليست أصلاً يُبنى عليها وإنما هي فرع بُني على أصل، ولأن جعلها أساساً يخرج أكثر المعارف والحقائق عن البحث، ويؤدّي إلى الحكم على عدم وجود كثير من المعارف التي تُدْرَس والتي تتضمن حقائق، مع أنها موجودة بالفعل، وملموسة بالحس والواقع.

فالطريقة العلمية طريقة صحيحة في البحث، ولكنها ليست أَساساً في التفكير، بل هي أسلوب دائم من أساليب التفكير، وهي لا تُطَبَّق على كل أمرٍ وإنما تطبق في أمر واحد هو المادة المحسوسة لمعرفة حقيقتها عن طريق إجراء تجارب عليها، ولا تكون إلاّ في بحث المواد المحسوسة فهي خاصة بالعلوم التجريبية ولا تُستعمَل في غيرها.

أَمَّا كونها ليست أَساساً فظاهر ذلك من وجهين: الأول أنه لا يمكن السير بها إلاّ بوجود معلومات سابقة ولو معلومات أولية. لأنه لا يمكن التفكير إلاّ بوجود معلومات سابقة، فعالم الكيمياء وعالم الفيزياء والعالم في المختبر، لا يمكن أن يسير في الطريقة العلمية لحظة واحدة إلاّ ولديه معلومات سابقة. وأَمَّا قولهم إن الطريقة العلمية تفرض التخلي عن المعلومات السابقة فإنما يريدون به التخلي عن الآراء السابقة لا عن المعلومات السابقة، أي أن الطريقة العلمية تقتضي من الباحث إذا أراد البحث أن يمحو من نفسه كل رأي وكل إيمان سابق له في هذا البحث وأن يبدأ بالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على هذه المقدمات العلمية. فهي وإنْ كانت عبارة عن ملاحظة وتجربة واستنباط، ولكن لا بدَّ فيها من وجود معلومات. وهذه المعلومات قد جاءت عن غير الملاحظة والتجربة، أي عن طريق نقل الواقع بواسطة الحواس، لأن المعلومات الأولية لأول بحث علمي لا يمكن أن تكون معلومات تجريبية لأن ذلك لم يحصل

بعد، فلا بدّ أن تكون عن طريق نقل الواقع بواسطة الحس إلى الدماغ، أي لا بدَّ أن تكون المعلومات قد جاءت بواسطة الطريقة العقلية، ولذلك لا تكون الطريقة العلمية أساساً، بل تكون الطريقة العقلية هي الأساس والطريقة العلمية مبنية على هذا الأساس، فتكون فرعاً من فروعه لا أصلاً له. ولهذا فإن من الخطأ جعل الطريقة العلمية أساساً للتفكير حتى أن الكاتب نفسه ما كان يستطيع أن يكون متخصصاً في أبحاث التُّربة والأساسات لولا المعلومات السابقة التي تعلمها.

الوجه الثاني أن الطريقة العلمية تقضي بأن كل ما لا يُلْمَس ماديًّا لا وجود له في نظر الطريقة العلمية، وإذنْ لا وجود للمنطق، ولا للتاريخ، ولا للفقه، ولا للسياسة ولا غير ذلك من المعارف لأنها لا تُلْمَس باليد ولا تخضع للتجربة ولا وجود للّه (جلَّ وعلا عن ذلك)، ولا للملائكة ولا للشياطين ولا غير ذلك من الموجودات، لأن ذلك لم يثبت علميًّا. أي لم يثبت عن طريق ملاحظة المادة وتجربتها والاستنتاج المادي للأشياء. وهذا هو الخطأ الفاحش، لأن العلوم الطبيعية فرع من فروع المعرفة، وفكر من الأفكار، وباقي معارف الحياة كثيرة وهي لم تثبت بالطريقة العلمية. بل تثبت بالطريقة العقلية، ووجود اللّه ثبت بالطريقة العقلية بشكل قاطع. ووجود الملائكة والشياطين ثبت بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، ثبتت قطعيته وقطعية دلالته بالطريقة العقلية. ولذلك لا يجوز أن تُتخذ الطريقة العلمية أساساً للتفكير، وعجزها وقصورها عن إمكانية إثبات شيء موجود بشكل قاطع دليل قاطع على أنها ليست أساساً للتفكير.

وفوق ذلك فإن قابلية الخطأ في الطريقة العلمية أساس من الأسس التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار فيها حسب ما هو مقرر في البحث العلمي. وقد حصل الخطأ في نتائجها بالفعل وظهر ذلك في كثير من المعارف العلمية التي تبين فسادها بعد أَنْ كان يطلق عليها حقائق علمية. فمثلاً الذرة كان يُقال عنها إنها أصغر جزء من المادة ولا تنقسم فظهر خطأ ذلك وتبين بالطريقة العلمية نفسها أنها تنقسم. وكذلك كان يُقال إن المادة لا تفنى، فظهر خطأ ذلك وتبيَّن بالطريقة العلمية نفسها أنها تفنى. وهكذا كثير مما كان يسمى بالحقائق العلمية والقانون

العلمي، فقد ظهر بالطريقة العلمية خطأ ذلك وتبين بالطريقة العلمية نفسها أنها ليست حقائق علمية وليست قانوناً علمياً. ولذلك فإن الطريقة العلمية طريقة ظنيّة وليست قطعية، وهو توجد نتيجة ظنيّة عن وجود الشيء، وعن صفته، وعن حقيقته ولذلك لا يجوز أن تُتخذ الطريقة العلمية أساساً في التفكير. ولكنها على أية حال طريقة صحيحة في التفكير. وهي طريقة للتفكير ولكنها فقط تصلح في العلوم التجريبية وحدها. أي تصلح فيما يمكن أن تجري فيه الملاحظة الحسية والتجربة ثم الموازنة والترتيب، وما لا يمكن أن يجري فيه ذلك لا تصلح مطلقاً.

والطريقة العلمية وإنْ كان يمكن أن تُستنبَط بها أفكار فإنه لا ينشأ بها وحدها فكر، فهي لا تستطيع أن تنشيء انشاءً جديداً أي فكر، كما هو الحال في الطريقة العقلية. وإنما هي تستنبط أفكاراً جديدة، ولكنها أفكار مستنبطة، وليست أفكاراً منشأة إنشاءً جديداً.

فالأفكار المنشأة إنشاء جديداً هي الأفكار التي أخذها العقل رأساً. فمعرفة وجود الله، ومعرفة أن التفكير بالقوم أعلى من التفكير الشخصي بذات الشخص، وأن الخشب يحترق، وأن الزيت يطفو على وجه الماء، كل هذه أفكار أخذها العقل مباشرة. هذا بخلاف الأفكار غير المنشأة إنشاءً جديداً، وهي الأفكار المستنتجة على الطريقة العلمية فإنها لم يأخذها العقل رأساً، وإنما أخذها من عدة أفكار أخذها العقل سابقاً إلى جانب التجارب. فمعرفة أن الماء مكوّن من أوكسجين وهيدروجين ومعرفة أن الذرة تنقسم، ومعرفة أن المادة لا تفنى، هذه الأفكار لم يأخذها العقل رأساً ولم تنشأ إنشاءً جديداً وإنما أُخذت من أفكار سبق للعقل أن أخذها، ثم أُجريت التجارب عليها مع وجود هذه الأفكار ثم جرى استنتاج الفكر الذي هو ليس إنشاءً جديداً بل هو مستنتج من أفكار موجودة وتجربة. فالطريقة العلمية تستنبط فكراً، ولكنها لا تستطيع انشاء فكر. ولذلك كان من الطبيعي، ومن المحتم، أن لا تكون هي أساساً للتفكير. إلاّ أن الغرب، أي أوروبا وأمريكا، ولحق بهم ما كان يُسمّى بالاتحاد السوفياتي، قد بلغت عندهم الثقة بالطريقة العلمية حدَّ التقديس أو ما يقرب من التقديس لا سيما في القرن

التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى حد أن أصبح مجتمعهم منحرف التفكير، ضالاً عن الصراط المستقيم، لأنه جعل طريقته في التفكير الطريقة العلمية فقط، وجعلها وحدها أساس التفكير، وحكَّمها في جميع الأشياء، فصار يرى أن البحث الصحيح هو الذي يجري على الطريقة العلمية. وتجاوز ذلك إلى حد أن صار بعضهم يبحث فعلاً أموراً لا علاقة للطريقة العلمية بها، كالأفكار المتعلقة بالحياة والمجتمع على نهج الطريقة العلمية وتقليداً لها. كما وصار البعض يبحث في المعارف الإنسانية والاجتماعية بحثاً عقليًّا، ولكن على أسلوب الطريقة العلمية، ويطلق على هذه المعارف اسم العلم. وهذا من جراء تعميم الطَريقة العلمية وتقديسها، وجعلها أساساً للتفكير.

٣ ـ علم النفس وعلوم الاجتماع والتربية:

إن علماء الغرب أي علماء أوروبا وأمريكا، خلطوا بين الأفكار الاستنتاجية الناتجة عن الطريقة العقلية، والأفكار العلمية الناتجة عن الطريقة العلمية، فطبَّقوا الطريقة العلمية على تصرفات الإنسان وأحواله، وأخرجوا ما يُسمّى بعلم النفس، وعلم الاجتماع وعلوم التربية، فكانت نتيجة ذلك هذا الخطأ البارز فيما يُسمَّى بعلم النفس وعلم الاجتماع وعلوم التربية. وسار الكاتب على نهج الغربيين والماركسيين في اعتبار هذه علوماً وبنى عليها أَفكاره في دراسة المجتمع وتاريخ المجتمع.

فعلماء الغرب يعتبرون ما يُسمَّى علم النفس علماً، ويعتبرون أفكاره أفكاراً علمية، لأنها جاءت بناء على ملاحظات جرى تتبعها على الأطفال في ظروف مختلفة وأعمار مختلفة مثلاً، فسموا تكرار هذه الملاحظات تجارب. والحقيقة أن أفكار علم النفس ليست أَفكاراً علمية، وإنما هي أفكار عقلية. لأن التجارب العلمية هي إخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية وملاحظة أثر هذا الإخضاع على المادة كتجارب الطبيعة والكيمياء. أمَّا ملاحظة الشيء في أوقات وأحوال مختلفة فليس بتجارب علمية. وعليه فإن ملاحظة الطفل

في أحوال مختلفة، وفي أعمار مختلفة لا يدخل في بحث التجارب العلمية، فلا يعتبر طريقة علمية، وإنما هو ملاحظة وتكرار للملاحظة واستنتاج فحسب، فهو طريقة عقلية وليست علمية. فكان من الخطأ اعتبار ذلك أفكاراً علمية. وكان هذا الخطأ ناتجاً عن الخطأ الفاحش في تطبيق الطريقة العلمية على حياة الإنسان، لأن الطريقة العلمية أهم ما فيها هو التجربة، وهذه لا تتأتّى إلاَّ في المادة لأنها هي التي تخضع للاختبار والملاحظة في المختبر، والملاحظة ليست ملاحظة لأفعال أو لأشياء في ظروف مختلفة بل ملاحظة المادة نفسها وملاحظة الظروف والعوامل الأصلية التي أخضعت لها، والاستنتاج إنما يحصل من هذه الملاحظة بالذات، لا مجرد ملاحظة. لذلك فإن تطبيق الطريقة العلمية على غير هذا الوجه بالذات، أي على غير المادة وإخضاعها، خطأ فاحش يؤدِّي إلى أخطاء فاحشة وإلى استنتاجات خاطئة. وهذا ما حصل مع علماء الغرب في الأبحاث العقلية التي ساروا بها على الطريقة العلمية واعتبروها علماً وأفكاراً علمية فوقعوا في هذا الخطأ الكبير. والأمثلة على خطأهم كثيرة وموجودة في كل فكرة من أفكارهم وفي كل بحث من أبحاثهم، قاسوا الإنسان على الأشياء التي تُبحث فخرجوا بنتائج بالغة الخطأ. ويكفي لإدراك الخطأ أن نأخذ فكرة واحدة لديهم، وهي فكرة الغرائز ونبيّن وجه الخطأ فيها.

٤ ـ الغرائـز:

لقد كان من جرّاء سلوك علماءِ الغرب في تطبيق الطريقة العلمية على الإنسان أَنْ أخذوا يلاحظون أَفعال الإنسان ويرجعونها إلى دوافع، وانشغلوا في الأَفعال المتعددة وفي ملاحظتها، فصرفهم هذا عن البحث الحقيقي وجعلهم يخرجون بنتائج مغلوطة. والحقيقة أنهم لو سلكوا الطريقة العقلية لنقلوا إحساساتهم بالإنسان وتصرفاته إلى الدماغ، ثم ربطوها بالمعلومات السابقة عن واقع الإنسان وواقع هذه التصرفات لخرجوا بنتائج غير النتائج التي توصلوا إليها، حتى لو كانت نتائج ظنية. فهم مثلاً يقولون إن الغرائز كثيرة، وأَحصوها أولاً، ثمَّ

لمَّا رأوا أفعالاً أخرى صاروا يقولون إن الغرائز كثيرة ولا حصر لها، فقالوا هناك غريزة الملكية وغريرة الخوف وغريزة الجنس وغريزة القطيع إلى غير ذلك من الغرائز التي قالوا بها. والسبب في ذلك هو أنهم لم يفرِّقوا بين الغريزة ومظهر الغريزة، أي بين كون الطاقة أصلية أم مظهر من مظاهرها، فالطاقة الأصلية أو الغريزية هي جزء من ماهيةِ الإنسان فلا يمكن علاجها ولا يمكن محوها، ولا يمكن كبتها فإنها لا بدَّ أن توجد بأي مظهر من مظاهرها بخلاف مظهر الطاقة الأصلية. أمَّا مظهر الغريزة فإنه ليس جزءاً من ماهية الإنسان، ولذلك يمكن علاجه، ويمكن محوه، ويمكن كبته. فغريزة البقاء من مظاهرها الأثرة ومن مظاهرها الإيثار. فيمكن معالجة الأثرة بالإيثار، بل يمكن محوها ويمكن كبتها. ومثلاً الميل للمرأة بشهوة من مظاهر غريزة النوع، والميل للأم من مظاهر غريزة النوع. فغريزة النوع لا يمكن علاجها ولا يمكن محوها، ولا يمكن كبتها، ولكن معالجة مظاهر هذه الغريزة ممكنة، بل يمكن محو هذه المظاهر ويمكن كبتها، فمثلاً من مظاهر غريزة النوع الميل للمرأة بشهوة، والميل بحنان للأم والأخت والبنت، وهكذا فيمكن معالجة الميل للمرأة بشهوة بالميل بحنان للأم، فالحنان يعالج الشهوة كما يعالج الإيثار الأثرة. وكثيراً ما يكون حنان الأم صارفاً عن الزوجة حتى عن الزواج وعن الميل الجنسي. وعلى العكس، فكثيراً ما يصرف الميل الجنسي الرجل عن حنان أمه. فأي مظهر من مظاهر غريزة النوع يمكن أن يسدَّ مسدَّ مظهر آخر، ويمكن أن يُعَالَج مظهر بمظهر، فالمظهر يجري علاجه، بل يجري كبته ومحوه، ولكن الغريزة لا يمكن فيها ذلك. لأن الغريزة جزء من ماهية الإنسان، بخلاف المظهر فإنه ليس جزءاً من ماهيته.

ومن هنا أَخطأ علماء النفس بالغرائز وفهمها وحصرها ثم عدم حصرها. والحقيقة أن الغرائز محصورة بثلاث غرائز، هي غريزة البقاء، وغريزة النوع، وغريزة التدين أو التقديس. وذلك أن الإنسان يحرص على بقاء ذاته، فهو يملك ويخاف ويندفع بالإقدام، ويتجمع إلى غير ذلك من مثل هذه الأفعال من أجل بقاء ذاته. فالخوف ليس غريزة، والملك ليس غريزة، والشجاعة ليست غريزة،

والقطيع ليس غريزة الخ، وإنما هي مظاهر لغريزة واحدة هي غريزة البقاء، وكذلك الميل إلى المرأة عن شهوة والميل إلى المرأة عن حنان، والميل إلى انقاذ الغريق، والميل إلى إغاثة الملهوف. . . الخ، كل ذلك ليس غرائز وإنما هي مظاهر لغريزة واحدة هي غريزة النوع، وليست غريزة الجنس، لأن الجنس يجمع الحيوان والإنسان، والميل الطبيعي إنما هو من الإنسان للإنسان، ومن الحيوان للحيوان. فالميل بشهوة من الإنسان للحيوان هو شاذ وليس طبيعياً، ولا يحصل طبيعيًّا وإنما يحصل شذوذاً. والغريزة هي الميل الطبيعي، وكذلك ميل الذكر للذكر هو شاذ وليس طبيعيًّا ولا يحصل طبيعيًّا وإنما يحصل شذوذاً. فالميل بشهوة للمرأة والميل بحنان للأم، والميل بحنان للبنت، كلها مظاهر لغريزة النوع، ولكن الميل بشهوة من الإنسان للحيوان، ومن الذكر للذكر ليس طبيعيًّا وإنما هو انحراف بالغريزة ولذا فهو شاذ. فالغريزة الأَصلية هي غريزة النوع وليست غريزة الجنس، وهي لبقاء النوع الإنساني ولبقاء جنس الحيوان. وأيضاً فإن الميل لعبادة اللّه والميل لتقديس الأبطال، والميل لاحترام الأقوياء، كل ذلك مظاهر لغريزة واحدة هي غريزة التدين أو التقديس. ولذلك لم تستطع الفلسفة الماركسية محو هذه الغريزة وإنما حوَّرت مظاهرها عن طريق المغالطة من عبادة وتقديس رب العباد الذي هو أهل لذلك إلى عبادة وتقديس البشر. فلاموا على المسلمين طوافهم حول الكعبة كمظهر من مظاهر تقديس بيت اللّه وطافوا أنفسهم حول قبر لينين وجثته المحنطة في الساحة الحمراء في موسكو. ولاموا المسلمين تقديسهم واحترامهم لآيات القرآن الكريم واختلافهم على معانيها واختلفوا هم على أقوال ماركس وأنجلس ولينين. يا لها من مغالطات عجيبة.

إذْن الإنسان لديه شعور طبيعي بالبقاء والخلود. فكل ما يهدِّد هذا البقاء يشعر تجاهه شعوراً يختلف حسب نوع هذا التهديد، بالخوف أو الإقدام، بالبخل أو الكرم بالفردية أو التجمع، وهي أفعال ناتجة عن الشعور بالبقاء لأن فناء الإنسان يهدِّد بقاءه. فكل ما يهدِّد بقاء الإنسان يشعر تجاهه طبيعيًّا شعوراً حسب نوع هذا التهديد.

فتكرار النظر إلى المرأة الجميلة يثير فيه الشهوة ورؤية الأم تثير فيه الحنان ورؤية الطفل يثير فيه الإشفاق فتظهر عليه مظاهر من الأفعال قد تكون منسجمة وقد تكون متناقضة. وأيضًا فإن عجزه عن إشباع شعور البقاء أو بقاء النوع يثير فيه مشاعر أخرى هي الاستسلام والانقياد لما هو، حسب الشعورِ المستحق للاستسلام والانقياد، فيبتهل إلى اللَّه، ويصفق للبطل، ويحترم القوي، وذلك نتيجة لشعوره بالعجز الطبيعي. فأصل الغرائز هو الشعور بالبقاء أو بقاء النوع أو العجز الطبيعي، ونتج عن هذا الشعور أعمال، فكانت هذه الأعمال مظاهر لتلك الأصول الطبيعية. وهي في مجملها يرجع كل مظهر منها إلى أصل من هذه الأصول الثلاثة لذلك كانت الغرائز ثلاثاً لا غير.

إن الأصل في الإنسان هو أن لديه طاقة حيوية وهذه الطاقة الحيوية فيها إحساسات طبيعية تدفع الإنسان للإشباع، فهذا الدافع يكوِّن مشاعر أو إحساسات تتطلَّب الإشباع، منها ما يتطلَّب الإشباع حتمًا كالأكل، فإذا لم يشبع يموت الإنسان لأنه يتعلَّق بوجود الطاقة من حيث هي وجود، ومنها ما يتطلب الإشباع ولكن بشكل غير حتمي، فإذا لم يحصل الإشباع ينزعج ولكنه يبقى حيّاً، لأنه يتعلق بحاجات الطاقة لا بوجودها. ولذلك كانت الطاقة ذات شقين: أحدهما يتطلَّب الإشباع الحتمي، وهذا ما يُطْلَق عليه الحاجات العضوية، وذلك كالجوع والعطش وقضاء الحاجة. وثانيهما: يتطلَّب مجرد الإشباع، وهذا ما يُطْلَق عليه الغرائز، وهي ثلاث: غريزة البقاء، وغريزة النوع، وغريزة التدين.

هذا هو الصحيح في الغرائز، وهذا هو الحق في الإنسان، فلو سلك علماء الغرب الطريقة العقلية بنقل الإحساس بالإنسان وأفعاله وفسّروا هذا الواقع أو هذا الإحساس بالواقع المصحوب بالمعلومات السابقة لاهتدوا لحقيقة هذا الواقع. ولكن سلوكهم الطريقة العلمية واعتبارهم أن الإنسان كالمادة، وظنهم أن ملاحظة أفعال الإنسان هي كملاحظة المادة، ضلَّلهم ذلك عن الحقيقة وخرجوا بتلك النتائج الخاطئة عن الغرائز وفي غيرها من أبحاث علم النفس، وينطبق ذلك أيضًا على ما يُسمَّى بعلم الاجتماع وعلوم التربية فهي ليست من العلوم وهي في جملتها

خطأ في خطأ. فهذه الأَخطاء التي حصلت في الغرب، في أوروبا وأمريكا والملحقة بهما روسيا، ولدى علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء التربية هي نتيجة اتِّباعهم الطريقة العلمية في بحث هذه الأمور، ومغالاتهم في تقدير الطريقة العلمية وتطبيقها على جميع الأَبحاث. وهذا ما حصل مع الكاتب عندما تابعهم وسار على منوالهم، فخلط بين العقائد القطعية والأوهام والظنون.

٥ ـ فساد نتائج الطريقة العلمية:

إن الطريقة العلمية طريقة صحيحة في التفكير، وهي ليست طريقة خاطئة كما ذكرنا ولكنها طريقة صحيحة في البحث العلمي وحده، أي في بحث المادة التي تخضع للتجربة. والخطأ هو استعمالها في غير الأبحاث العلمية، أي في غير بحث المادة التي تخضع للتجربة. فمن الخطأ والغلط أن تُطَبَّق في بحث وجهة النظر في الحياة. أي ما يُسمَّى (بالإيديولوجية)، ومن الخطأ أن تُطَبَّق على دراسة الإنسان أو على المجتمع أو على الطبيعة أو في أبحاث التاريخ، أو أبحاث الفقه أو أبحاث التربية والتعليم، أو ما شاكل ذلك من الأبحاث. بل يجب أن تُحصَر في البحث العلمي فقط، أي في بحث المادة التي تخضع للتجربة.

والخطأ الذي حصل في تطبيق الطريقة العلمية على كل بحث ناتج عن جعل الطريقة العلمية أساساً في التفكير لأن جعلها أساساً في التفكير هو الذي أدَّى إلى جعلها أصلاً يُبْنَى عليه، وجعلها أساساً لكل بحث. فإن جعلها أساساً في التفكير يجرُّ إلى تطبيقها على أبحاث لا تنطبق عليها هذه الطريقة كبحث الأنظمة وبحث الغرائز، وبحث الأدمغة وبحث التعليم وما شاكل ذلك مما أدَّى إلى وقوع الكاتب في أخطاء فاحشة وقع قبله فيها بعض فلاسفة الغرب وفلاسفة الماركسية، فيما يُسمَّى بعلم النفس وعلوم التربية وعلم الاجتماع. وفوق ذلك فإن جعلها أساساً في التفكير يخرج أكثر المعارف والحقائق عن البحث، ويؤدّي إلى الحكم على عدم وجود كثير من المعارف التي تُدْرَس والتي تتضمن حقائق، مع أنها موجودة بالفعل وملموسة بالحس، وهذا يؤدّي إلى إنكار كثير من الموجودات.

إن الطريقة العلمية ظنية، وقابلية الخطأ فيها أساس من الأسس التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار ولذا فلا يجوز أن تُتخذ أساساً للتفكير، فهي توجد نتيجة ظنية عن وجود الشيء وعن حقيقته وعن صفته كما ذكرنا. وهناك أشياء يجب أن تكون النتيجة عن وجودها قطعية جازمة فلا يصحُّ أن تكون الطريقة الظنية أساساً للوصول إلى النتيجة القطعية، وهذا وحده كاف لجعل الطريقة الظنية غير صالحة لأن تكون أساساً للتفكير. وعلى هذا فإن للتفكير طريقتين اثنتين لا غير، هما الطريقة العقلية والطريقة العلمية، علماً أن الطريقة العلمية لا تصلح إلاَّ في فرع من فروع المعرفة وهو فرع بحث المادة التي تخضع للتجربة، فإننا نرى في المقابل أن الطريقة العقلية صالحة لكل بحث من الأبحاث. لذلك فإنه يجب أن تكون الطريقة العقلية هي الأساس في التفكير. ففي الطريقة العقلية ينشأ الفكر، وبدونها لا ينشأ فكر إنشاءاً جديداً. وبواسطة الطريقة العقلية يوجد إدراك الحقائق العلمية بالملاحظة والتجربة والاستنتاج، أي بواسطتها توجد الطريقة العلمية نفسها، وبواسطتها يوجد إدراك الحقائق المنطقية، وبواسطتها يوجد إدراك حقائق التاريخ وتمييز الخطأ من الصواب فيها، وبواسطتها توجد الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة وعن حقائق الكون والإنسان والحياة. والطريقة العقلية تعطي نتيجة قطعية عن وجود الشيء، وهي وإنْ كانت تعطي نتيجة ظنية عن كنه الشيء وصفته ولكنها تعطي نتيجة قطعية عن وجوده. فهي من حيث حكمها على وجود الشيء قطعية يقينية، ولذا فيجب أن تُتَخَذ هي وحدها أساساً للبحث.

وعلى هذا لو تعارضت نتيجة عقلية مع نتيجة علمية عن وجود الشيء تؤخذ الطريقة العقلية حتماً وتُترَك النتيجة العلمية التي تتعارض مع النتيجة العقلية، لأن القطعي هو الذي يُؤخذ لا الظني.

ومن هنا كان الخطأ الموجود هو اتخاذ الطريقة العلمية أساساً للتفكير، وجعلها حَكَماً في الحكم على الأشياء.

وعلى الكاتب أن يعيد النظر فيما أسماه طريقته العلمية الموضوعية.

٦ ـ في المنطق:

إن البحث المنطقي ليس طريقة في التفكير وإنما هو أسلوب من أساليب البحث المبنية على الطريقة العقلية، لأن البحث المنطقي هو بناء فكر بحيث ينتهي إلى الحس والوصول عن طريق هذا البناء إلى نتيجة معينة مثل: لوح الكتابة خشب، وكل خشب يحترق، فتكون النتيجة أن لوح الكتابة يحترق، وكذلك لو كان في الشاة المذبوحة حياة لتحرَّكت، لكنها لم تتحرك، فتكون النتيجة أنه لا توجد في الشاة المذبوحة حياة. وهكذا قد قرنت في المثال الأول فكرة كل خشب يحترق مع فكرة لوح الكتابة خشب، فنتج عن هذا الاقتران أن لوح الكتابة يحترق. وقرن في المثال الثاني كون الشاة المذبوحة لم تتحرك مع فكرة أن الحياة في الشاة المذبوحة تجعلها تتحرك، فنتج عن هذا الاقتران أن الشاة المذبوحة لا توجد فيها حياة. فهذا البحث المنطقي إذا كانت قضاياه التي تتضمن الأفكار التي جرى اقترانها صادقة تكون النتيجة صادقة، وإذا كانت كاذبة تكون النتيجة كاذبة. وشرط المقدمات أَن تنتهي كل قضية منها إلى الحس. ولذلك ترجع إلى الطريقة العقلية ويستعمل فيها الحس حتى يفهم صدقها. ومن هنا كانت أسلوباً من الأساليب المبنية على الطريقة العقلية، وفيها قابلية الكذب، وقابلية المغالطة. ولذا بدلاً من أن يُختبر صدق المنطق بالرجوع إلى الطريقة العقلية، الأَوْلَى أن تُسْتَعْمَل الطريقة العقلية في البحث ابتداءً وأنْ لا يُلْجأ إلى الأسلوب المنطقي.

وهنا لا بدَّ من التنبيه إلى مسألتين في المنطق إحداهما أن الطريقة العلمية أهم ما فيها هو: أنها تقتضي إذا أردت بحثاً أن تمحو من نفسك كل رأي وكل إيمان لك في هذا البحث الذي تبحثه وأن هذا هو الذي يجعل البحث سائراً في الطريقة العلمية. وعلى هذا الأساس يقولون إن هذا البحث بحث علمي، وهذا البحث يسير حسب الطريقة العلمية. والجواب على هذا هو أن هذا الرأي صحيح ولكنه ليس علميًّا، ولا هو يسير في الطريقة العلمية، بل هو عقلي ويسير في الطريقة العقلية.

فالموضوع ليس مُتَعَلِقاً بالرأي بل مُتَعلق بالبحث. والبحث العقلي يكون

بنقل الواقع بواسطة الإحساس إلى الدماغ والبحث العلمي يكون بواسطة التجربة والملاحظات.

هذا هو الذي يميز الطريقة العقلية عن الطريقة العلمية. فالشيء إذا أحسَّه المرء يحكم بوجوده حسب الطريقة العقلية، والشيء إذا لم تدل التجربة والملاحظة على وجوده لا يُحْكَم بوجوده. فكون الخشبة تحترق يكفي في الطريقة العقلية أَنْ يُحَسَّ باحتراقها، ولكن في الطريقة العلمية لا بدَّ أن تخضع للتجربة والملاحظة حتى يحكم بأنها تحترق. ولذا فوجود معلومات سابقة أمر لا بدَّ منه في الطريقة العقلية. بينما تفرض الطريقة العلمية التخلي عن المعلومات السابقة، مع أنه لا يمكن أن يحصل تفكير إلا إذا وجدت. وأمَّا الآراء السابقة والإيمان السابق فإنما يقصدون بها ما هو موجود من معلومات وأحكام سابقة. ولذلك فإن موضوع وجود آراء سابقة لا يُقْصَد به الرأي من حيث هو رأي وإنما يُقْصَد به الحكم السابق. لذلك فإن الموضوع في الطريقة العلمية ليس وجود رأي سابق أو إيمان سابق، وإنما المقصود به الحكم السابق كمعلومات تُفَسَّر بها التجربة والملاحظة. فأهم ما في الطريقة العلمية هو التجربة والملاحظة وليس الرأي أو المعلومات.

وأَمَّا الرأي السابق والإيمان السابق واستعماله عند البحث أو عدم استعماله، وتدخله في البحث أو عدم تدخله، فإن سلامة البحث وصحة نتيجة البحث تقتضي التخلي عن كل رأْي سابق للموضوع، أي تقتضي التخلّي عمَّا في ذهن المرء من آراء أو أحكام عن الموضوع الذي يجري بحثه حتى لا يؤثر ذلك عليه في البحث ولا يؤثر على نتيجة البحث.

فمثلاً عندي رأي أنه لا يمكن أن تتوحد فرنسا وألمانيا في دولة واحدة وأن يكوِّنا أمة واحدة. فعند البحث في توحيدهما ليكونا أمة واحدة ودولة واحدة، لا يصح أن يكون هذا الرأي موجوداً عند البحث في توحيدهما لأنه يفسد عليَّ البحث ويفسد عليَّ النتيجة. ومثلاً عندي رأي بأن النهضة لا يمكن أن توجد إلاَّ بالصناعة والاختراع والتعليم، فعند البحث في نهضة شعب أو أمة يجب أن أتخلى عن هذا

الرأي. وكذلك لو كان عندي رأي أن الذرة أصغر شيء في المادة وأنها لا تنقسم، فعند البحث في جعل الذرة تنشطر وتنقسم لا بدَّ أن أمحو من نفسي هذا الرأي. وهكذا فإنه يجب أن يتخلى المرء عند البحث في أي شيء عن كل رأي سابق له عن ذلك البحث وعن الشيء الذي يريد أن يبحثه أو يبحث فيه.

إلاَّ أن هذه الآراء التي يجب أن يتخلّى عنها المرء عند البحث يجب أولاً النظر فيها، فإنْ كانت آراء قطعية ثبتت بالدليل القطعي الذي لا يتطرّق إليه أدنى ارتياب، فإنه لا يصحّ أن يتخلّى عنه بأي حال من الأحوال إذا كان البحث الذي يبحثه ظنياً، وكانت النتيجة التي توصَّل إليها ظنية لأنه إذا تعارض القطعي والظني يؤخذ القطعي ويُرَدّ الظني. لذلك لا بدَّ أن يتحكَّم القطعي بالظني. أمَّا إذا كان البحث قطعيًّا والنتيجة التي يتوصّل إليها قطعيّة فإنه في هذه الحالة لا بدَّ أن يتخلّى عن كل رأي وكل إيمان سابق، فالتخلي عن كل رأي سابق أمر لا بدَّ منه لسلامة البحث وصحة النتيجة. إلاَّ أنه إنْ كان البحث ظنياً فإنه لا يصحُّ التخلي عن الآراء القاطعة والإيمان الجازم. ولكن لا بدَّ أن يتمَّ التخلي عن كل رأي ظني سابق في الموضوع. وهذا لا فرق فيه بين الطريقة العقلية والطريقة العلمية فعدوّ الأبحاث دوماً هو تدخل الآراء السابقة في البحث.

وأمَّا ما يُسمى بالموضوعية فهو ليس التخلّي عن كل رأي سابق فحسب، بل حصر البحث في موضوع محدد إلى جانب التخلي عن كل رأي سابق. فحينما تبحث في تحليل زيت الزيتون لا يصحّ أن يدخل هذا البحث أي بحث آخر أو رأي سابق وحينما تبحث في سياسة الصناعة لا يصح أن يتطرّق لهذا البحث أي بحث آخر ولا أي شيء آخر ولا أي رأي. فلا يتم التفكير بالأسواق، ولا بالربح، ولا في الأخطار ولا في أي شيء غير سياسة الصناعة للدولة. وحين تبحث في استنباط الحكم الشرعي، لا يصحّ أن تفكر في المصلحة، ولا في الضرر، ولا في رأي الناس، ولا في أي شيء غير الاستنباط للحكم الشرعي. وهكذا كل بحث لا بدَّ أن ينحصر الذهن في موضوعه فقط. فالموضوعية ليست هي عدم تدخل الرأي السابق في الموضوع فحسب، بل هي إلى جانب ذلك حصر البحث في الموضوع

نفسه وابعاد أي شيء آخر عنه وحصر الذهن في الموضوع المبحوث فقط.

أمَّا المسألة الثانية فهي أن المنطق وكل ما يتعلَّق به فيه قابلية الخداع وقابلية التضليل. وهو أكثر ما يضرّ في التشريع والسياسة. ذلك أن المنطق تُبْنَى نتائجه على مقدمات، وكذب هذه المقدمات أو صدقها ليس من السهل إدراكه في جميع الأحوال، فقد يكون كذب إحدى هذه المقدمات خفيًا، أو يكون صدقها مبنياً على معلومات خاطئة، فيؤدّي ذلك إلى نتائج خاطئة. كما أن المنطق يمكن الوصول به إلى نتائج متناقضة مثل: القرآن كلام اللّه، وكلام اللّه قديم، فالقرآن قديم. وعكسها: القرآن كلام اللّه في اللغة العربية، واللغة العربية مخلوقة فالقرآن مخلوق. وقد يؤدّي إلى نتائج مضللة مثل: المسلمون متأخرون، وكل متأخر منحط، فالمسلمون منحطون. وهكذا فإن أخطار المنطق أخطار فظيعة، قد تؤدّي إلى الخطأ، وقد تؤدّي إلى الضلال، بل قد تؤدّي إلى الدمار. والشعوب والأمم التي تعلَّقت بالمنطق حالَ المنطقُ بينها وبين رفعة الحياة. لذلك فإن المنطق وإنْ كان أسلوباً من أَساليب الطريقة العقلية، فهو أسلوب عقيم، بل أسلوب مضر، وخطره خطر مدمِّر. ولذلك لا بدَّ من نبذه بل لا بدَّ من الحذر منه، والحيلولة بينه وبين الناس في أَن يكون أَساساً في تفكيرهم.

والأسلوب المنطقي وإنْ كان أسلوباً من أساليب الطريقة العقلية ولكنه أسلوب معقد، وأسلوب أيضاً فيه قابلية الخداع والتضليل حيث قد يوصل إلى عكس الحقائق التي يُرَاد إدراكها. وفوق ذلك فإنه لا يصل إلى النتائج من الإحساس بالواقع رأساً، وإنما ينتهي بالإحساس بالواقع ولذلك يكاد يكون طريقة ثالثة في التفكير. وبما أن التفكير ليس إلاّ طريقتان اثنتان ليس غير، فإن الأَفضل تجنب هذا الأسلوب، والأسلم للوثوق بصحة النتائج أن نستعمل الطريقة العقلية المباشرة. لأَنها هي التي يُضْمَن فيها صحة النتيجة. وبهذا يثبت فساد كافة استدلالات الكاتب التي اعتبر فيها المنطق طريقه للتفكير توصل إلى اليقين والجزم.

٧ ـ الطريقة العقلية هي طريقة القرآن:

إن الطريقة الطبيعية في التفكير والطريقة التي يجب أن تكون هي الطريقة الأساسية هي الطريقة العقلية. وهذه الطريقة هي طريقة القرآن، وبالتالي هي طريقة الإسلام، وطريقة التفكير الصحيحة لكل إنسان عاقل. وبنظرة عاجلة للقرآن ترى أنه سلك الطريقة العقلية سواء في إقامة البرهان، أو في بيان الأحكام. انظر إلى القرآن تجده يقول في البرهان ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾[الطارق الآية: ٥]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[الغاشية الآية: ١٧]، ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾﴾[يس الآية: ٣٧]، ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[المؤمنون الآية: ٩١] ﴿ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾[الحج الآية: ٧٣]، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء الآية: ٢٢] إلى غير ذلك من الآيات التي تأمر باستعمال الحس لنقل الواقع حتى يصل إلى النتيجة الصحيحة. وتجده يقول في الأحكام ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[النساء الآية: ٢٣] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[المائدة الآية: ٣] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[البقرة الآية: ٢١٦] ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة الآية: ١٨٣] ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران الآية: ١٥٩]. ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[المائدة الآية: ١] ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾﴾[التوبة الآية: ١] ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[البقرة الآية: ٢٧٥] ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء الآية: ٨٤] ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء الآية: ٣] ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[الطلاق الآية: ٦] إلى غير ذلك من الآيات التي تعطي أحكاماً محسوسة لوقائع محسوسة، وفهمها سواء للحكم أو للواقعة التي جاء بها الحكم، إنما يأتي بالطريقة العقلية، أي أن التفكير بها وبتطبيقها إنما يكون بالطريقة العقلية وبالأسلوب المباشر لا بالأسلوب المنطقي ولم يُستخدَم الأسلوب المنطقي حتى في مثل قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء الآية: ٢٢]، إنه جاء بالأسلوب المباشر، دون مقدمات، وجاء التفكير بنقل الإحساس

مباشرة إلى الدماغ وليس عن طريق مقدمات مربوط بعضها ببعض.

وعلى ذلك فإن الطريقة العقلية وحدها هي التي يجب أن يسير عليها الناس. وإن الأسلوب المباشر هو الأسلم للسير عليه. وذلك حتى يكون التفكير صحيحاً وتكون نتيجة التفكير صحيحة، وأقرب إلى الصواب فيما هو ظني، وقاطعة بشكل جازم فيما هو قطعي. فالمسألة كلها متعلقة بالتفكير وهو أعز ما لدى الإنسان وأغلى شيء في الحياة حيث تتوقف عليه كيفية السير في الحياة. ولذلك لا بدَّ من الحرص على تبني طريقة التفكير الصحيحة.

٨ ـ فيما يصح أو لا يصح أن يجري فيه التفكير:

إن البحث فيما يصح أن يجري فيه التفكير وما لا يصح أن يجري فيه، فإنه على بداهته عقدة العقد، ومنزلق الكثير من الناس حتى المفكرين. أمَّا بداهته فإن تعريف العقل، أو معرفة معنى العقل معرفة جازمة تقضي بداهة بأن التفكير إنما يجري فيما له واقع ولا يصح أن يجري في غير الواقع المحسوس لأن عملية التفكير هي نقل الواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ وربطه بالمعلومات السابقة. فإذا لم يكن هناك واقع محسوس، فإن العملية الفكرية لا يمكن أن تحصل. وهكذا فإن انتفاء الحس بالواقع ينفي وجود التفكير وينفي إمكانية التفكير ويضيع الإنسان بين التخيلات والتصورات والأوهام وهو يعتقد أنه يفكر كما هو حال الكاتب. وأمَّا كون البحث فيه عقدة العقد فإن الكثير من المفكرين قد جرى بحثهم في غير الواقع. وما الفلسفة اليونانيّة كلها إلَّا بحثاً في غير الواقع. وما أبحاث علماء التربية في تقسيم الدماغ إلَّا أبحاث في أمر غير محسوس. وينطبق ذلك على بحث الكثير من علماء المسلمين في كيفيات ذات اللّه وصفاته وفي ذات الجنة والنار والملائكة. ثمَّ إن الناس بشكل عام يغلب على أخذهم كثيراً من الأفكار وعلى تفكيرهم في كثير من الأمور التفكير في غير الواقع، أو في غير ما يقع عليه الحس. ومن هنا كان البحث فيما يصح أن يجري فيه التفكير وما لا يصح هو عقدة العقد.

لا يمكن إذنْ أن يكون التفكير إلاَّ بواقع يقع عليه حس الإنسان إلاَّ أن هناك أموراً أو أشياء لها واقع ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يحسه الإنسان ولا يمكن نقله بالحس، ولكن أثره يقع عليه حس الإنسان ويُنقل إلى الدماغ بواسطة الإحساس. فإن هذا النوع من الأمور يمكن أن تجري فيه العملية العقلية. أي يمكن أن يحصل فيه تفكير، ولكنه تفكير بوجوده لا بكنهه، لأن الذي نُقِل إلى الدماغ بواسطة الحس هو أثره، وأثره إنما يدلُّ على وجوده فقط، ولا يدلّ على كنهه. فمثلاً لو أن طائرة كانت عالية جداً إلى حد أن العين المجردة لا تراها، ولكن صوتها تسمعه الأذن، فإن هذه الطائرة يمكن أن يحس الإنسان بصوتها وهذا الصوت دليل على وجود شيء، أي على وجود الطائرة ولا يمكن أن يدلَّ على نوع هذه الطائرة، فالصوت المسموع والآتي من فوق هو صوت لشيء موجود، ومن تمييز حسه يستدل على أنه صوت طائرة. فالعملية العقلية هنا جرت في وجود الطائرة، أي حصل التفكير بوجود الطائرة وصدر الحكم بوجودها، مع أن الحس لم يقع مباشرة عليها ولكنه وقع على أثرها أي على شيء يدلّ على الطائرة فيحكم العقل بوجودها من وجود أثرها. صحيح أنه يمكن للمختص أن يعرف صوت طائرة الميراج من صوت طائرة الفانتوم، ويمكن الحكم على نوعها كما يمكن الحكم على أنها طائرة معينة من تمييز نوع الصوت، ولكن معرفة أنها طائرة ميراج أو طائرة فانتوم إنما أتى من تمييز نوع معين للصوت، كما أن الحكم على أنها طائرة أو ليست طائرة قد أتى من تمييز الصوت فقط. إلاَّ أن هذا الحكم ليس حكماً على نوعها، بل هو حكم على نوع هذا الموجود من تمييز أثره. وعلى أي حال فإن هذا فكر، أيًّا كان، لأن العملية العقلية جرت فيه فعلاً أي جرى التفكير فيه لأن الحواس نقلت أثره، ولا يُقال إن هذا الحكم على وجود الطائرة ظني، لأن الموضوع هو إمكانية وجود التفكير فيما يحس الإنسان أثره ولا يحس ذاته. وعلى أي حال فإنه إنْ كان الحكم على كون الصوت هو صوت طائرة قعطيًّا، إلاَّ أن كون الحكم على مواصفاتها بأنها ميراج أو فانتوم يبقى ظنياً فيه قابلية الخطأ والصواب طالما أن الحاكم لا يستطيع أن يراها. والطريقة العقلية، يمكن أن تكون نتائجها

ظنية ويمكن أن تكون قطعية، حسب الإحساس الذي يُنقَل إلى الدماغ وحسب المعلومات التي يُفَسَّر بها هذا الواقع.

إن التفكير الذي يجري فيما لا يقع عليه الحس إنما هو خاص فيما يقع الحس على أثره لأن أثر الشيء جزء من وجوده. فما يقع الحس على أثره يعتبر أن الحس وقع على وجوده، ولذلك يصح أن يقع فيه التفكير. أمَّا ما عدا ذلك فلا يمكن أن يجري فيه التفكير ولذلك لا يكون فكراً. فمثلاً إن الحس يقع على أمور قد تكون أوصافاً للشيء وليست أثراً له، فتتخذ هذه الصفات وسيلة للحكم على الأمر وعلى الشيء. ومثال على ذلك أن أمريكا تعتنق فكرة الحرية، وهذا يعني منطقياً أنها ليست دولة استعمارية، لأن الاستعمار استعباد للشعوب وهذا يناقض فكرة الحرية. فهذه المقدمة، وهي اعتناق فكرة الحرية من قبل أمريكا، ليست أثراً من آثار أمريكا في خارج بلادها، بل هي صفة لها في داخل بلادها. فكون الشيء صفته كذا، لا تعني أن هذه الصفة أثر حسن. لذلك لا يجري التفكير فيها، فهي ليست صفة ينقلها الحس إلى الدماغ للحكم على الأعمال كلها، وإنما هي صفة خاصة بالأمر وليست أثراً من آثاره، فلا يُحْكَم بواسطتها كمقدمة على الأفعال، لأن الأفعال لا توجد من الإنسان من جرَّاء اتصافه بصفة معينة، بل توجد لاعتبارات شتى وصفات متعددة ومختلفة. ومثل أن الإسلام دين عزة، فإن هذا لا يعني أن المسلم يكون عزيزاً، لأن العزَّة ليست هذا الدين بل هي فكرة من أفكاره، ثمَّ إن الإنسان حين يعتنق ديناً لا يعني أنه قد تقيَّد به. وبذلك لا تكون العزَّة أثراً من آثار الدين بل هي صفة من صفاته، والدين ليس التقيد به أثراً من آثاره، بل هو صفة من صفاته، ولذلك لا يجري فيه التفكير، بل هو عبارة عن مجرد فَرَض، وليس تفكيراً. وعليه فالذي يجري فيه التفكير هو أثر الشيء لا صفته، لأن الأثر يمكن أن يُنْقَل بالحس، ولكن الصفة لما لا يُحَسُّ لا يمكن نقلها بواسطة الحواس، فيما يُحَسّ، وإنْ كان يمكن نقلها فإن التفكير يجري فيها لا في أثرها، ومن هنا كان اتخاذ صفات الشيء وسيلة للحكم على أثره أو للحكم عليه لا يشكِّل عملية عقلية فلا يجري التفكير فيه.

وبعبارة أخرى إن الفروض لا تصلح وسيلة للحكم لأنها لم يقع الحس عليها. صحيح أن بعض الفروض تكون كمقدمات المنطق مما يقع عليه الاحساس ولكنه إذا كانت كذلك لا تكون فروضاً بل تكون حقائق والفَرَض هو عبارة عن مجرد تقدير وليس احساساً، وليس تقديراً ناتجاً عن احساس، ومن هنا يقع الخطأ في اعتبار الفروض والتخيلات أفكاراً.

وقد يُقال إن حصر التفكير فيما يقع عليه الحس أو يقع الحس على أثره يعني حصر التفكير بالمحسوسات وهذا يعني أن الطريقة العلمية هي أساس التفكير لأنها لا تؤمن إلاَّ بالمحسوسات، فأين ذهبت الطريقة العقلية؟ والجواب على ذلك أن الطريقة العلمية تشترط اخضاع المحسوسات للتجربة والملاحظة ولا تكتفي بمجرد الحس. وهي لا تقع إلاَّ في الماديات ولذلك فإن كون التفكير لا يقع إلاَّ في المحسوسات يشمل المحسوسات التي تخضع للتجربة والملاحظة ويشمل المحسوسات التي يُكتفى بوقوع الحس عليها، أي بمجرد الاحساس بها وهذا لا يجعل الطريقة العلمية أساساً للتفكير، وإنما يجعلها عملية تفكير صحيحة حتى يثبت العكس. أمَّا موضوع الطريقة العقلية فإن حصر التفكير بالمحسوس هو ما تقتضيه، فإن الأَساس في تعريف العقل ليس وجود معلومات سابقة بل الأساس هو الواقع المحسوس، والمعلومات السابقة شرط أن يكون المحسوس قد جرى التفكير فيه وإلاَّ لبقي مجرد احساس. فالأَصل في التفكير أن يكون في واقع محسوس لا في شيء قد جرى تخيل وجوده. ولذلك فإنه حين يقول الكاتب أن الإنسان الأول قد جرى تفكيره على الوجه الفلاني لا يُعتَبر تفكيراً لأن الإنسان الأول ليس واقعاً محسوساً، وإنما الإنسان الحالي هو الواقع المحسوس فيؤخذ الإنسان الحالي، ويُبْحَث ليُعْرَفَ كيف يجري تفكيره، ثم ينطبق ما جرى التوصل إليه من نتيجة البحث على جنس الإنسان، لأن الجنس الواحد لا يختلف، والنوع الواحد الذي لا يختلف، ينطبق على جنسه وعلى نوعه كل ما ثبت لفرد من أفراده، لأنه جنس واحد ونوع واحد. إن ما يُتَوصَّل إليه بشأن ذرة من التراب عن طريق الحس ينطبق على جنسها كله وعلى نوعها كله، سواء أكان حاضراً أم غائباً،

وسواء أُجري عليه التفكير أم لم يجر، فالمهم أن يكون الشيء الذي يجري فيه التفكير واقعاً محسوساً بذاته أو محسوساً أثره. . ولا يوجد تفكير مطلقاً في أي شيء غير محسوس أو غير محسوس أثره.

وعلى هذا فإنه يجب أن يكون واضحاً أن ما يصدر من أحكام وما يؤخذ من معلومات، عن غير الواقع، أو عن واقع مفروض وجوده أو متخيل وجوده، لا يُعتَبر فكراً بأي وجه من الوجوه، أي لا يُعتَبر أن العقل قد أنتجه، لأن العقل لا يعمل بدون الواقع المحسوس أو المحسوس أثره. وبالتالي لا يجري التفكير إلاَّ في الواقع أو في أثر الواقع ولا يجري في غير ذلك مطلقاً، ولهذا فإن كثيراً مما يُسمى أفكاراً كنظرية المعرفة، سواء سُجِّلت في الكتب أو جرى الحديث فيها، لا يُعتَبر نتاج العقل، ولم يجر التفكير فيه، وبالتالي ليس فكراً.

وهنا قد يرد الحديث عن المغيَّبات، سواء أكانت مغيبات عن المفكر أو كانت مغيبات عن الحس، فهل اشتغال الدماغ بالمغيبات لا يكون تفكيراً، وبالتالي ما قيل في المغيبات لا يكون فكراً؟ والجواب على ذلك أن المغيبات عن المفكر لا تكون مغيبات، بل تعتبر حاضرة لأن المقصود بنقل الحس، هو أيُّ نقلٍ لأيِّ إنسان، وليس نقل المفكر فقط. فمكة والبيت الحرام حين يفكّر فيهما أو في أي منهما شخص لم يراهما ولم يحس بهما لا يعني أنه يفكر في غير المحسوس، بل هو يفكِّر في المحسوس، لأنه ليس المحسوس هو الذي يحسه، بل المحسوس الذي من شأنه أن يكون محسوساً. وما يغيب عن المفكر من المحسوسات يعتبر التفكير بها تفكيراً واشتغال الدماغ بها يكون تفكيراً. ولهذا فإن التاريخ يعتبر أفكاراً، ولو جرى تسجيله أو الحديث عنه بعد آلاف السنين. وتُعتَبر المعارف القديمة أفكاراً، واشتغال الدماغ بها يكون تفكيراً ولو جرى بعد آلاف السنين. وتُعتبر الأخبار التي تناقلتها البرقيات أفكاراً واشتغال الدماغ بها يكون تفكيراً ولو جاءت من مسافات بعيدة. فما يغيب عن المفكر لا يكون مغيَّبات وإنما يكون من المحسوسات، لأن الحس لا يشترط تكوُّنه عند المفكر مباشرة بل قد ينقل إليه نقلاً، فقد يسمعه وقد يقرأه، أو يُقْرَأ له. فالموضوع أن المعرفة لا تكون فكراً إلاَّ

إذا نتجت عن واقع محسوس، فالواقع المحسوس أو المحسوس أثره هما وحدهما اللذان تكون معرفتهما فكراً، ويكون اشتغال الدماغ بهما تفكيراً. أمَّا ما عداهما فإنه لا يكون فكراً، ولا يكون اشتغال الدماغ به تفكيراً.

أَمَّا المغيبات عن الحس، فهي التي تُسمَّى مغيبات وهي التي تكون موضع السؤال، والجواب عن المغيبات هو أنه يُنْظَر فيها، فإنْ نُقِلَت أو رويت عن المقطوع بصدق قوله، وكان قد ثبت وجوده بالدليل القاطع، فإنها تُعْتَبر من الفكر، ويكون اشتغال الدماغ بها عملية عقلية، أي يكون تفكيراً. وذلك أن قطعية وجود الناقل أو الراوي ثبتت عن طرق الحس وعن طريق الفكر القطعي وصدق قوله ثبت عن طريق الحس وعن طريق الفكر القطعي، ولذلك تعتبر أنها في الأصل صادرة عن محسوس هو، أو محسوس أثره، وفوق ذلك فقد ثبت وجود المصدر، وثبت صدقه بالفكر القاطع. ومن أجل ذلك يُعْتَبر فكراً، ويُعْتَبر اشتغال الدماغ به تفكيراً، سواء ثبت النقل أو الرواية بالدليل القطعي، أو بالدليل الظني، لأن القَطْعَ إنما يُشتَرط في وجوده وفي صدقه، حتى يعتبر فكراً، ولا يشترط في ثبوت القول، ولكن تُشتَرط صحته ولو بطريق غلبة الظن. فالمغيبات التي تصدر عمَّنْ ثبت وجوده وصدقه بالدليل القاطع تُعْتَبر فكراً ويُعْتَبر اشتغال الدماغ بها تفكيراً، إذا صحَّ صدورها سواء بطريق القَطْع أو صحَّ بطريق غَلَبَة الظن.

إلَّا أن ما صحَّ صدوره عن المقطوع بوجوده والمقطوع بصدقه إذا صحَّ بشكل قطعي فكان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، فإنه يجب تصديقه تصديقاً جازماً ولا يصحّ مجرد الشك فيه. وإذا صحَّ بشكل غير قاطع بل بشكل ظني فإنه يجوز تصديقه تصديقاً غير جازم إلَّا أنَّ كلاً منهما يكون فكراً ويكون اشتغال الدماغ به تفكيراً. ومن هنا فإن ما ورد من المغيبات عند المسلمين، سواء ورد في أحاديث الآحاد المقبولة للاستدلال أو المتواترة أو ورد في القرآن الكريم، فإنه يُعْتَبر فكراً، ويكون اشتغال الدماغ به تفكيراً.

أَمَّا ما ورد عن غير المقطوع بوجوده، وغير المقطوع بصدقه، فإنه لا يكون فكراً، ولا يكون اشتغال الدماغ به تفكيراً، وإنما يكون من قبيل التخيلات أو

الفروض ويكون مجرد تخريف.

وعلى ذلك، لا تُعْتَبر المغيبات من الفكر، ولا يعتبر اشتغال الدماغ بها تفكيراً، إلاَّ إذا صَدَرت عن المقطوع بوجوده والمقطوع بصدقه بشكل صحيح ففي هذه الحالة وحدها تعتبر فيها المغيبات فكراً، ويكون اشتغال الدماغ بها تفكيراً، لأنها مستندة إلى المحسوس من حيث أصلها ولأنها تعتبر أنها صدرت عمَّنْ أحسَّ بها، أو أخذت عنه من المقطوع بوجوده والمقطوع بصدقه، وما عدا هذه الحالة فإن المغيبات ليست فكراً، وليس اشتغال الدماغ بها تفكيراً.

فالتفكير هو اشتغال الدماغ بالمحسوسات، أو المحسوس أثرها، والفكر هو نتيجة هذا الاشتغال. ولا يكون ذلك إلاَّ في المحسوسات أو المحسوس أثرها.

٩ ـ البحث في الكون والإنسان والحياة:

إن البحث في الكون والإنسان والحياة، ليس بحثاً في الطبيعة، لأن الطبيعة أعم من الكون والإنسان والحياة، وليس بحثاً في العالم، لأن العالم كل ما سوى اللّه، فيشمل الملائكة والشياطين، ويشمل الطبيعة. ولذلك فإنَّا حين نقول إننا نبحث الكون والإنسان والحياة فإننا لا نعني الطبيعة، ولا بحث العالم، وإنما نعني هذه الثلاثة فحسب، لأن الإنسان يحيا في الكون، فهو لا بدَّ أن يعرف نفسه، ويعرف الكون، ويعرف الحياة، فهو إذن لا يعنيه أن يبحث الطبيعة، فإن بحثها لا يغنيه عن بحث نوعه وحياته والكون الذي يحيا به، ولا يعنيه بحث ما عدا ذلك من مثل الملائكة والشياطين، لأن بحثها ليس مما يشكل عنده عقدة. فالإنسان يحس نفسه أنه وجد ويحس الحياة التي فيه، ويحس الكون الذي يحيا فيه، فهو منذ يميز الأمور والأشياء يبدأ يتساءل هل قبل وجوده ووجود أمه وأبيه ومن قبلهما إلى أعلى جد يوجد شيء أم لا، ويتساءل هل هذه الحياة التي فيه والتي في غيره من بني الإنسان يوجد قبلها شيء أم لا، ويتساءل هل هذا الكون الذي يراه من أرض وشمس وما يسمع به من كواكب يوجد قبلها شيء أم لا؟ أي هل هي أزلية وجدت

هكذا من الأزل، أم قبلها شيء أزلي، ثم يتساءل هل هذه الأشياء الثلاثة يوجد بعدها شيء أم لا. أي هل هي أبدية تظلُّ هكذا ولا تفنى أم لا. هذه التساؤلات أو الأسئلة تساور الإنسان كثيراً، وكلما كبر تزداد هذه التساؤلات فتكون عنده عقدة كبرى يسعى لحلها. إن هذه الأسئلة هي بحث في واقع، أي هي نقل واقع بواسطة الحواس إلى الدماغ، فيظلُّ يحس بهذا الواقع، ولكن ما لديه من معلومات لا يكفي لحل هذه العقدة الكبرى. ويكبر وتزداد المعلومات، ويحاول أكثر من مرة تفسير هذا الواقع بواسطة المعلومات التي لديه، فإن استطاع تفسير هذا الواقع تفسيراً قطعياً لا يعيب هذه التساؤلات فإنه حينئذ يحلُّ العقدة الكبرى، وإذا لم يستطع تفسير هذا الواقع تفسيراً قاطعاً، فإنه يظلُّ يتساءل، وقد يحلّها مؤقتاً، ولكن التساؤلات تعود إليه، فيعرف أنه لم يحلها. وهكذا يواصل بشكل طبيعي سلسلة التساؤلات حتى يصل إلى الجواب الذي تصدقه فطرته، أي يتجاوب مع الطاقة الحيوية التي لديه، أي يتجاوب مع فطرته، وحينئذ يوقن بأنه حلَّ العقدة الكبرى حلاً جازماً وتنقطع عنه التساؤلات. وإذا لم تُحَل لديه هذه العقدة الكبرى فإن التساؤلات تظلُّ تتوارد عليه، وتظلُّ تزعجه، وتظلُّ العقدة الكبرى في نفسه، ويظلُّ في حالة انزعاج، وفي حالة قلق على مصيره، حتى يجد هذا الحل، سواء كان حلاً صحيحاً أو حلاً خاطئاً، ما دام اقتنع به.

هذا هو التفكير في الكون والإنسان والحياة، وهو تفكير طبيعي وتفكير حتمي، ولا بدَّ أن يوجد عند كل إنسان لأن وجوده يقتضي وجود هذا التفكير، لأن احساسه بهذه الأمور الثلاثة هو شأن دائم، وهذا الاحساس يدفعه لمحاولة الوصول إلى الفكر. لذلك فإن التفكير في الكون والإنسان والحياة ملازم لوجود الإنسان، لأن مجرد الاحساس بهذه الأشياء الذي هو حتمي، يستدعي المعلومات المتعلقة بها الموجودة لديه، أو بمحاولة طلب هذه المعلومات من غيره. فهو بدأ بحافز ذاتي لحلِّ هذه العقدة التي حلها يلاحق الإنسان بشكل متواصل. إلاَّ أن الناس، على حتمية تساؤلهم، وحتمية القيام بمحاولات متعددة ومتلاحقة في الوصول إلى الاجابة، أي في الوصول إلى حل العقدة الكبرى فإنهم يختلفون في

الاستجابة، والملاحقة فمنهم مَنْ يهرب من هذه الأسئلة، ومنهم مَنْ يواصل طلب الاجابة عليها. أمّا وهم صغار دون سن البلوغ فإنهم يتلقون الاجابة عن أسئلتهم من آبائهم فهم يولدون خالين من هذه الأسئلة، ولكن حين يبدأون يميزون ما حولهم تبدأ هذه الأسئلة ترد عليهم، فيتولّى آباؤهم الاجابة عليها، ونظراً لثقتهم بآبائهم أو مَنْ يتولى شؤونهم يسلّمون بالاجوبة تسليماً ويطمئنون لهذا التسليم لأنه تسليم لمَنْ يثقون به، فإذا ما بلغوا سن الرجولة أي بلغوا الحلم، فإن الأكثرية الساحقة منهم تقف عند حد الاجابة التي تلقوها صغاراً، والأقلية هي التي تعود لهذه التساؤلات لعدم اطمئنانها للأجوبة التي تلقوها ولذلك تعيد النظر فيما تلقوه من حل هذه العقدة الكبرى ويبدأون بمحاولة حلّها بأنفسهم.

فالتفكير في حل العقدة الكبرى، أي التفكير في الكون والإنسان والحياة، أمر حتمي لكل إنسان إلاّ أن منهم مَنْ يحلّها بنفسه، ومنهم مَنْ يتلقى حلها، ومتى حُلَّت، على أي وجه، فإن هذا الحل سواء جاء عن طريق التلقي أو وصل إليه بنفسه فإنه إن تجاوب هذا الحل مع الفطرة واطمأن إليه فإنه يرتاح ويحسُّ بسعادة وطمأنينة، وإنْ لم يتجاوب هذا الحل مع الفطرة، فإنه لا يطمئن إلى الحل، وتظل التساؤلات تلاحقه وتزعجه ولو لم يفصح عن ذلك بأية إشارة. ولذلك لا بدَّ من التفكير في حل العقدة الكبرى للإنسان، للوصول إلى حل يتجاوب مع الفطرة.

نعم إن التفكير بحلِّ العقدة الكبرى طبيعي وحتمي، ولكن هذا التفكير نفسه قد يكون تفكيراً صحيحا، وقد يكون تفكيراً سقيماً، وقد يكون تفكيراً في الهروب من التفكير. ولكنه على أي حال تفكير حسب الطريقة العقلية. فالذين يُرْجِعون الإنسان والكون والحياة إلى أنها مادة وينتقلون إلى البحث في المادة يهربون من التفكير بالانسان والكون والحياة إلى التفكير بالمادة، وهذا التفكير بالمادة باعتباره هروباً من التفكير الطبيعي والحتمي، يجرّهم إلى السقم في التفكير. فالمادة تخضع للمختبر، ولكن الانسان والكون والحياة لا يخضعون للمختبر والتساؤلات التي ترد تحتاج إلى تفكير عقلي ولذلك يستحيل الوصول إلى الحل الصحيح الملائم للفطرة، طالما أنهم لا يسلكون الطريقة العقلية للتفكير. ومن هنا

يكون الحل غير الصحيح حلاً لأفراد لا حلاً لشعب أو أمة فيبقى الشعب أو الأمة دون أن تُحَلَّ لديها العقدة الكبرى حلاً يتجاوب مع فطرتها، وتظلُّ التساؤلات تلاحق الناس وحتى تلاحق كثيراً من الأفراد الذين ارتضوا هذا الحل. ولذلك فإن ماركس قد تصوَّر أنه حلَّ العقدة الكبرى له ولمَنْ آمن بأفكاره كأفراد أمَّا الشعوب فلم تُحَل عندها هذه العقدة الكبرى لمخالفة الحل للفطرة. وهكذا ترى أن الناس في الاتحاد السوفياتي السابق قد عادوا بعد سبعين سنة من الماركسية إلى أديانهم التي آمنوا بها عن طريق العقل أو الوراثة لأن هذه الشعوب كشعوب لم ترتح إلى الحل الذي اعتنقته قسراً أو عن طريق المغالطة.

أمَّا الذين يرون أن هذه العقدة الكبرى فردية ولا تعني الشعب بوصفه شعباً، ولا تعني الأمة بوصفها أمة، ولا دخل لها في أمور العيش، فإنهم يهربون من حل العقدة الكبرى ويتركون الأفراد وشأنهم، والشعب وشأنه، والأمة وشأنها. ولذلك تظلُّ العقدة الكبرى تلاحق الأفراد، وتلاحق الشعب أو الأمة، وتزعج الأفراد والجماعات، ويعيش الجميع في حالة اطمئنان كاذب لحل هذه العقدة الكبرى لأنها في الحقيقة ظلَّت بدون حل، وظلَّ الازعاج النفسي أو الفطري مسيطراً على الأفراد وعلى الشعب أو الأمة

إن مسألة حل العقدة الكبرى فيها ناحيتان: احداهما الناحية العقلية، أي المتعلقة بالعقل، أي في نفس التفكير الذي يجري. والثانية متعلقة بالطاقة الحيوية التي في الانسان، أي بما يتطلَّب الاشباع، فالتفكير يجب أن يتوصَّل إلى إشباع الطاقة الحيوية، واشباع الطاقة الحيوية بالفكر يجب أن يأتي عن التفكير، أي يجب أن يأتي عن نقل الواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ، فإذا جاء الإشباع بالتخيلات أو الفروض، أو بغير ما هو واقع محسوس، فإن الطمأنينة لا تحصل، والحل لا يوجد، وإذا جاء التفكير بما لا يوجِدُ الإشباع، أي بما لا يتفق مع الفطرة، فإنه يكون مجرد فروض أو مجرد احساس، فلا يوصل إلى حل تطمئن إليه النفس، ويحقق الإشباع.

فحتى يكون الحل حلاً صحيحا للعقدة الكبرى يجب أن يكون نتيجة تفكير

حسب الطريقة العقلية، وأن يشبع الطاقة الحيوية، وأن يكون جازماً بحيث لا يترك مجالاً لعودة التساؤلات، وبهذا يوجد الحل الصحيح، ويتحقق الاطمئنان الدائم لهذا الحل. ومن هنا كان من أهم أنواع التفكير هو، التفكير بالكون والانسان والحياة، أي التفكير بحلِّ العقدة الكبرى حلاً يتجاوب مع الفطرة ويحصل به اشباع الطاقة الحيوية، ويكون جازماً يحول دون رجوع هذه التساؤلات.

نعم إن محاولة الطاقة الحيوية اشباع ما يتطلَّب الاشباع عند الانسان، قد تؤدّي إلى حل العقدة الكبرى، كما أن الشعور بالعجز والحاجة إلى قوة تعينه قد يؤدّي إلى حل هذه العقدة، ويملي أجوبة للتساؤلات. ولكن هذا الطريق غير مأمون العواقب، وغير موصل إلى تركيز إذا ترك وحده. فغريزة التدين قد توجد في الدماغ تخيلات أو فروضاً لا تمتُّ إلى الحقيقة بصلة. وهي وإن أَشبعت الطاقة الحيوية ولكنها قد تشبعها إشباعاً شاذاً كعبادة الأصنام، أو تشبعها اشباعاً خاطئاً كتقديس الأولياء، ولذلك لا يصح أن يُتْرَك للطاقة الحيوية وحدها مهمة حل العقدة الكبرى والاجابة على التساؤلات، بل لا بدَّ أن يجري التفكير في الانسان والكون والحياة للاجابة عن التساؤلات، وتكون هذه الاجابة متجاوبة مع الفطرة. أي يجب أن يتم بها اشباع الطاقة الحيوية وأن تكون بشكل جازم لا يتطرَّق إليه شك. وإذا حصل هذا الحل بالتفكير الذي يتجاوب مع الفطرة فإنه حينئذ يكون حلاً يملأ العقل قناعة والقلب طمأنينة. وهكذا حلَّ الإسلامُ العقدة الكبرى.

ومن هنا يتضح أن التماس الكاتب في الفكر الماركسي طريقة لحل العقدة الكبرى للوجود، دليل على أنه لم يدرس الاسلام الذي نزل به الوحي، بل درس الماركسية وواقع المسلمين المتردّي حاليا.

١٠ ـ التفكير في الحقائق:

أَمَّا التفكير في الحقائق فإنه وإنْ كان لا يختلف عن التفكير في أي شيء، لأن الحقيقة هي مطابَقَة الفكر للواقع، ولكن لمَّا كان للحقائق وزناً، ولا سيما الحقائق غير المادية، فإنه لا بدَّ من بيان هذا النوع من التفكير باعتباره يختلف عن

التفكير في أي شيء غيره. والتفكير بالحقائق هو جَعْل الحكم الذي يصدر منطبقاً تمام الانطباق على الواقع الذي نقل إلى الدماغ بواسطة الاحساس، وهذه المطابقة هي التي تجعل ما يدلُّ عليه الفكر حقيقة، وهي إذا كانت حقيقة فإنها تتجاوب مع الفطرة تجاوباً طبيعياً. فمثلاً إن كون المجتمع هو عبارة عن علاقات وناس، فيكون هذا واقعه، وحين يجري الحكم على المجتمع ما هو، فإن كل الاحكام على واقعه قد جرت على الطريقة العقلية، وهي فكر. ولكن كون هذا الفكر حقيقة أو ليس بحقيقة راجع إلى انطباق هذا الفكر مع الواقع. فالذين قالوا إن المجتمع عبارة عن مجموعة أفراد، فإنهم رأوا أن الجماعة مكونة من أفراد وأن المجتمع لا يكون إلاَّ إذا وجد مجموعة أفراد، فنقل هذا الواقع إلى دماغهم بواسطة الحواس، وفسّروه بواسطة المعلومات، فأصدروا حكمهم بأن المجتمع هو مجموعة أفراد. فهذا الحكم فكر، ولكن مطابقته للواقع وعدم مطابقته، هو الذي يدلُّ على أنه حقيقة أم لا. فعند تطبيقه على الواقع يُشَاهد أَن الجماعة في باخرة مهما بلغ عددهم لا يكوِّنون مجتمعاً وإنما يكوِّنون جماعة، مع أنهم مجموعة أفراد في حين أن الجماعة الذين يعيشون في قرية مهما بلغ عددهم يكوِّنون مجتمعاً. فالذي جعل القرية مجتمعاً، ولم يجعل الباخرة مجتمعاً، إنما هو وجود العلاقات الدائمة بين سكان القرية، وعدم وجود العلاقات الدائمة بين ركاب الباخرة. فإذن فالذي يكوِّن المجتمع هو العلاقات الدائمة بين الناس وليس مجموعة الناس. وبذلك يتبين أن هذا التعريف للمجتمع وإنْ كان فكراً ولكنه ليس حقيقة، وهذا يعني أنه ليس كل فكر حقيقة، بل لا بدَّ أن يكون هذا الفكر منطبقاً على الواقع الذي صدر الحكم عليه.

ومثلاً فإن الديانة النصرانية تُعتَبر فكراً، فقد نقل الحسُّ أن الأب والابن وروح القدس واحد، فالثلاثة واحد، والواحد ثلاثة، فالشمس فيها الضوء والحرارة وجرم الشمس، فكلها شيء واحد وهي ثلاثة، فكذلك الإله هو الأب والابن وروح القدس. وقد تجاوب الاعتقاد بالإله مع الفطرة، أي مع غريزة التدين، فكان فكراً ولكن مطابقته للواقع وعدم مطابقته للواقع هو الذي يدلُّ على

أنه حقيقة. وعند تطبيقه على الواقع يُشَاهد أن الثلاثة ليست واحداً ولا الواحد ثلاثة، فالثلاثة ثلاثة والواحد واحد. أمَّا الشمس فإن كون أنَّ لها ضوء ولها حرارة لا يدل على أنها ثلاثة، بل هي واحد هو الشمس، والضوء خاصية من خواصها وليس شيئاً ثانياً، والحرارة خاصية من خاصياتها وليست أمراً ثالثاً. وكون هذا قد تجاوب مع الفطرة لا قيمة له، لأن غريزة التدين تتطلَّب الاشباع، فقد يجري إشباعها بشكل خاطىء أو شاذ، وقد يجري إشباعها بشكل صحيح. واثبات كون الإله واحدا أم ثلاثة إنما يأتي عن طريق العقل لا عن طريق الفطرة وإنْ كان شرطه أن يتجاوب هذا التفكير العقلي مع الفطرة. وعليه يكون هذا الفكر غير منطبق على واقع الإله، فلا يكون حقيقة.

ومثلاً كون المادة تتطور من ذاتها، ويجري بذلك الخلق والإيجاد، وأن هذا فكر، أمر صحيح، فقد نقل الواقع أن المادة تتحوَّل من حال إلى حال بواسطة قوانين ثابتة. ويحصل بهذا التحول ايجاد أشياء جديدة لم تكن فيكون هذا خلقاً وايجاداً. ولكن انطباق هذا على الواقع هو الذي يدلُّ على أنه حقيقة أو ليس بحقيقة. وعند تطبيقه على الواقع يشاهد أن هذه المادة لم توجد أشياء من عدم، بل من شيء موجود، وأن القوانين مفروضة عليها فرضاً فهي لا تستطيع أن تخرج على هذه القوانين، فلا يكون عملها خلقا، ولا تكون هي خالقة. فيكون هذا الفكر غير منطبق على واقع الخالق، ولا على واقع الخَلْق فلا يكون حقيقة.

ومثلاً كون الرسول محمد عليه الصلاة والسلام رسولاً ونبياً يُوحى إليه قد ثبت بالدليل العقلي، وأن هذا فكر صحيح ثبت عقلاً وبالدليل الجازم. لكن كونه يعلم الغيب ـ من غير طريق الوحي ـ ليس فكراً صحيحاً لأنه لا ينطبق مع الواقع الذي أخبر به الصادق عن نفسه في قوله تعالى ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾[الأعراف الآية: ١٨٨]. وقوله ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[فصلت الآية: ٦]. ولذلك فإن كون الرسول عليه الصلاة والسلام، مطلع على الغيب فكر غير صحيح ومخالف للواقع وليس بحقيقة، ومن باب أولى أن هذا لا يصدق على غيره من البشر ممَّنْ يسميهم بعض الخرافيين قدِّيسين أو أولياء.

وهكذا جميع الأفكار الموجودة في الدنيا والتي توجد لا يعني كونها فكراً أنها حقيقة، بل لا بدَّ أن ينطبق الفكر على الواقع حتى يكون حقيقة. ولأجل معرفة أن الفكر حقيقة أم لا، لا بدَّ من تطبيق هذا الفكر على الواقع الذي يدلُّ عليه، فإنْ انطبق عليه كان حقيقة وإنْ لم ينطبق عليه لم يكن حقيقة. فالتفكير بالحقائق لا يعني القيام بالعملية العقلية فحسب، بل يعني القيام بالعملية العقلية، وتطبيق الفكر الذي نتج عن العملية العقلية على الواقع الذي يدلُّ عليه، فإنْ انطبق عليه كان حقيقة، وإنْ لم ينطبق عليه لم يكن حقيقة. ولا يقال إن هناك أشياء لا يمكن معرفة انطباق الواقع عليها، لأنها لا تُحَسّ. لا يُقَال ذلك لأن شرط التفكير الاحساس بالواقع، فما لم يكن واقعاً يُحَسُّ لا يكون فكراً وبالتالي لا يكون حقيقة، فالله مثلاً ليس فكرة وإنما هو حقيقة، فإن الحس قد نقل أثره ـ وهو المخلوقات من عدم ـ إلى الدماغ بواسطة الحواس، وهذا جعلنا نحكم على وجوده. فوجود اللّه حقيقة، أمَّا ذات اللّه فإنها لا تقع تحت الحسِّ ولذلك لا نستطيع الحكم على كيفية الذات أو عمل الصفات لأن العقل المحدود لا يمكنه ادراك غير المحدود، وهذا أمر عقلي وبديهي، بل نؤمن بالذات والصفات كما وردت توقيفاً. فلا يوجد شيء من الحقائق التي توصَّل أو يتوصَّل إليها العقل، إلاَّ ويقع عليه الحس، أي أن الحقيقة لا بدَّ أن يقع عليها الحس، ولا بدَّ أن يجري التفكير بها عن طريق العقل.

فالتفكير بالحقيقة هو تطبيق الفكر على الواقع الذي يدلُّ عليه، فإنْ انطبق عليه كان حقيقة، وإنْ لم ينطبق عليه لم يكن حقيقة. والتفكير بالحقيقة أمر لا بدَّ منه للناس جميعاً من أفراد وشعوب وأمم، ولا سيما مَنْ يتحمَّلون مسؤوليات مهما كانت صغيرة، لأن الأفكار كثيراً ما تكون سبباً للخطأ، وسبباً للضلال، فلا يصح أخذ الفكر أي فكر، على أنه حقيقة، بل يؤخذ على أنه فكر فقط، ثم يجري تطبيقه على الواقع الذي يدلُّ عليه، فإنْ انطبق عليه كان حقيقة، وإلاَّ لم يكن حقيقة وإنْ كان فكراً. فالتفكير بالحقيقة، سواء أكان ابتداءً، مثل القيام بالعملية العقلية للوصول إلى الفكر، ثم تطبيق هذا الفكر على الواقع حتى ينطبق عليه، فإذا انطبق

عليه كان حقيقة، وإلاَّ فيجب أن يجري البحث عن الحقيقة أي عن الفكر الذي انطبق على الواقع الذي يدلُّ عليه، أو لم يكن ابتداءً وإنما كان عن طريق أخذ الأَفكار الموجودة والبحث عن الحقائق منها، مثل القيام بتطبيق الأفكار الموجودة على الواقع للوصول إلى الحقيقة.

وهنا لا بدَّ من لفت النظر إلى أمرين أحدهما المغالطات التي تحصل في الحقائق. والثاني المغالطات التي تصرف عن الوصول إلى الحقائق.

أمَّا المغالطات التي تحصل في الحقائق، فإنها تحصل من جرَّاء التشابه الذي يحصل بين الحقائق أو الأفكار فيتخذ هذا التشابه أداة لطمس الحقائق، أو يكون باستعمال حقيقة من الحقائق لطمس حقيقة أخرى، أو يكون بالتشكيك في حقيقة من الحقائق، من أنها ليست حقيقة، أو كانت حقيقة في ظرف ما وتغيَّر هذا الظرف، إلى غير ذلك من الأساليب. فمثلاً كون اليهود أعداء للعرب والمسلمين حقيقة، وكون اليهود أعداء لأَهل فلسطين حقيقة، وهاتان حقيقتان متشابهتان أو متداخلتان ولكن المغالطة جعلت حقيقة العداء بين اليهود وأهل فلسطين هي البارزة بل هي الملاحظة، فاتخذ التشابه أو التداخل أداةً لطمس حقيقة العداء بين اليهود والمسلمين. وكون فكرة أن الحرية موجودة عند أمريكا حقيقة، وكون فكرة أن امريكا إنما يختار رؤساءها الرأسماليون حقيقة، وهما فكران متشابهان من حيث أن كلاً منهما يدلُّ على واقع أمريكا. ولكن اتخذت حقيقة الحرية أداة لطمس حقيقة كون الرأسماليين هم الذين يختارون رؤساء أمريكا، فطمست هذه الحقيقة، وصار المعروف أن الذي ينجح رئيساً في أمريكا هو مَنْ له شعبية. ومثلاً كون انجلترا ضد الوحدة الأوربية حقيقة، وكون انجلترا تريد تقوية نفسها بأوربا الموحَّدة حقيقة. فاتخذت الحقيقة الثانية أَداة لطمس الحقيقة الأولى، ولذلك دخلت أنجلترا السوق المشتركة. ومثلاً كون الاسلام قوة لا تُغْلَب حقيقة، ولكن جرى التشكيك في هذه الحقيقة حتى أصبح الرأي بأن هذا ليس حقيقة، أو كان حقيقة في أول الاسلام، ثم تغير الزمن فلم تعد حقيقة. وهكذا تجري المغالطات في الحقائق فتُطْمَس إمَّا بحقائق أخرى أو بالتشكيك في تلك الحقائق. وهذا ما

حذق فعله الغرب في الحقائق الموجودة عند المسلمين.

وأمّا المغالطات التي تصرف عن الحقائق، فإنها تحصل بايجاد أعمال تصرف عن الحقائق، أو ايجاد أفكار تصرف عن الحقائق. فمثلاً كون الأمة لا تنهض إلاّ بفكر حقيقة، ولكن لصرف المسلمين عن الفكر، شُجّعت الأعمال المادية من مظاهرات واضطرابات وثورات لصرف الناس عن الفكر وانشغالهم بالعمل، فطُمِست حقيقة أن الأمة لا تنهض إلاّ بالفكر وحلّ محلها أَن الأمة لا تنهض إلاّ بالثورة. وكذلك لصرف المسلمين عن حقيقة النهضة وجدت أفكار أن النهضة تكون بالأخلاق، وان النهضة تكون بالعبادات وأن النهضة تكون بالاقتصاد، إلى غير ذلك من الأفكار وهكذا تجري المغالطات لصرف الناس عن الوصول إلى الحقائق.

على أن الحقائق هي أمر قطعي، وهي ثابتة لا تتغير وهي يقينية قطعية لا يؤثر فيها اختلاف الظروف ولا تغير الأحوال.

صحيح أن الفكر لا يصح تجريده من ظروفه، ومن الأَحوال التي تكتنفه، ولا يُقَاس عليه قياساً شمولياً، ولكن هذا هو الفكر من حيث هو فكر إذا لم يكن حقيقة. أمّا إذا كان الفكر حقيقة، فإنه لا يصح أن يُنْظَر فيه إلى الظروف والأحوال مهما تغيرت أو تبدّلت، بل يجب أَنْ يؤخذ كما هو بغضّ النظر عن الظروف والأحوال. ولا سيما وأن الحقائق لا تؤخذ بالطريقة العلمية التي هي طريقة ظنية، بل تؤخذ بالطريقة العقلية وبالجانب اليقيني منها. لأنها، أي الحقائق تتعلّق بالوجود، لا بالكُنْه ولا بالصفات.

إن انطباق الفكر على الواقع الذي يدلُّ عليه يجب أن يكون انطباقاً يقينيا، حتى يكون حقيقة. لذلك لا بدَّ من التفكير بالحقائق. ولا بدَّ من القبض على الحقائق بيد من حديد، وإسقاط الأفكار الظنية التي بنى عليها الكاتب أفكاره في المعرفة حيث أنها لا تعدو أن تكون مجرد تخيلات وأوهام لا تنطبق مع الواقع المادي.

١١ ـ أنواع التفكير :

التفكير إمَّا أن يكون سطحياً وإمَّا عميقا وإما مستنيراً. فالتفكير السطحي هو تفكير عامة الناس، والتفكير العميق يكون عادة عند العلماء، أمَّا التفكير المستنير فغالباً ما يكون تفكير القادة والمستنيرين من العلماء. فالتفكير السطحي هو نقل الواقع فقط إلى الدماغ، دون البحث في سواه، ودون محاولة احساس ما يتصل به. وربط هذا الإحساس بالمعلومات المتعلِّقة به من غير البحث عن معلومات أخرى تتعلَّق به. ثمَّ الخروج بالحكم السطحي. وهذا ما يغلب على الجماعات، وما يغلب على منخفضي الفكر، وما يغلب على غير المتعلمين وغير المثقفين من الأذكياء.

والتفكير السطحي هو آفة الشعوب والأمم، فإنه لا يمكِّنها من النهضة بل لا يمكِّنها من العيش الرغيد، وإنْ كان قد يمكِّنها من العيش الهنيء. وسبب التفكير السطحي هو ضعف الإحساس أو ضعف المعلومات، أو ضعف خاصية الربط الموجودة في دماغ الانسان، وهو لا يُعتبَر التفكير الطبيعي عند الانسان، وإنْ كان هو التفكير البدائي. فبنو الانسان يختلفون في قوة الاحساس وضعفه، ويختلفون في قوة خاصية الربط وضعفها، ويختلفون في كمية أو نوع المعلومات التي لديهم، سواء أكانت معلومات أُخذت بالتلقي أو بالمطالعة، أو أُخذت من تجارب الحياة، فإن اختلافهم يعني أن تفكيرهم يكون بحسبها. والأصل في جمهرة الناس أن يكونوا أقوياء في الدماغ وخاصية الربط، إلَّا القليل وهم الذين خُلِقوا ضعفاء، أو طرأ الضعف عليهم. والأصل في جمهرة الناس أن تتجدَّد لديهم المعلومات يومياً، حتى ولو كانوا أُميين، اللَّهم إلَّا الشواذ، وهم الذين لا يلفت نظرهم شيء، ولا يقيمون وزناً لما يتلقونه أو يطالعونه من المعلومات. ولذلك فإن التفكير السطحي ليس طبيعياً بل هو شاذ ما عدا عند هؤلاء الأفراد الذين أصبح هذا النوع من التفكير السطحي لديهم عادة ورضوا بنتائجه فنجدهم يستمرون على هذا النمط من التفكير ويستمرئونه، ويتبلور ذوقهم عليه. أمَّا الجماعات فإنه لنقصان قدرتهم على التفكير من جرَّاء كونهم جماعة فإنه يغلب عليهم التفكير السطحي حتى لو

كانت جماعة من المفكرين المبدعين. لذلك كان التفكير السطحي هو الغالب في الحياة، ولولا أن أفراداً من الشعب أو الأمة، يوهبون قدرة خارقة من الإحساس والربط، فإنه لا يكون هناك نهضة، ولا تقدم مادي في الحياة.

أمّا الفكر العميق فهو التعمق في التفكير، أي التعمق في الإحساس بالواقع، والتعمق في المعلومات التي ترتبط بهذا الإحساس لإدراك الواقع، فهو لا يكتفي بمجرد الإحساس وبمجرد المعلومات الأولية لربط الإحساس، كما هي الحال في التفكير السطحي، بل يعاود الإحساس بالواقع ويحاول أن يحس فيه بأكثر مما أحسَّ، إمّا عن طريق التجربة، وإمّا بإعادة الإحساس، ويعاود البحث عن معلومات أخرى مع المعلومات الأولية، ويعاود ربط المعلومات بالواقع أكثر مما جرى ربطه، إمّا بالملاحظة وتكرارها، وإمّا باعادة الربط مرة أخرى. فيخرج من هذا النوع من الاحساس وهذا النوع من الربط أو هذا النوع من المعلومات، بأفكار عميقة، سواء أكانت حقائق أو لم تكن حقائق. وبتكرار ذلك وتعوده، يوجد التفكير العميق، فالتفكير العميق هو عدم الاكتفاء بالاحساس الأولي، وعدم الاكتفاء بالمعلومات الأولية وعدم الاكتفاء بالربط الأولي. فهو الخطوة الثانية بعد التفكير السطحي، وهذا هو تفكير العلماء والمفكرين وإنْ كان لا ضرورة أن يكون تفكير المتعلمين، فالتفكير العميق هو التعمق في الحس والمعلومات والربط.

أمّا التفكير المستنير فهو التفكير العميق نفسه مضافاً إليه التفكير بما حول الواقع وما يتعلَّق به للوصول إلى النتائج الصادقة، أي أن التفكير العميق هو التعمق بالفكر نفسه، ولكن التفكير المستنير هو أنْ يكون إلى جانب التعمق بالفكر، التفكير بما حوله وما يتعلَّق به، من أجل غاية مقصودة، وهي الوصول إلى النتائج الصادقة. ولذلك فإن كل فكر مستنير هو تفكير عميق، ولا يمكن أن يأتي التفكير المستنير من التفكير السطحي، إلَّا أنه ليس كل تفكير عميق تفكيراً مستنيراً. فمثلاً عالم الذرة حين يبحث في شطر الذرة، وعالم الكيمياء حين يبحث في تركيب الأشياء، والفقيه حين يبحث في استنباط الأحكام، فإنهم هم وأمثالهم حين يبحثون الأشياء والأمور، إنما يبحثونها بعمق، ولولا العمق لما توصَّلوا إلى تلك

النتائج الباهرة. ولكنهم ليسوا مفكرين تفكيراً مستنيراً، ولا يُعْتَبر تفكيرهم تفكيراً مستنيراً، ولذلك لا تعجب حين تجد عالم الذرة يقدِّس بقرة وآخر يقدِّس شخصاً.

ولا تعجب حين تجد القانوني الضليع، يصدِّق بوجود القديسين، ويسلِّم نفسه لرجل مثله من أجل أن يغفر له ذنوبه. وذلك لأن عالم الذرة والقانوني وأمثالهما يفكرون تفكيراً عميقاً وليس تفكيراً مستنيراً، ولو كان تفكيرهم مستنيراً لما آمنوا بما يخالف قواعد العقل والإدراك، ولما صدَّقوا بوجود القديسين، ولما طلبوا الغفران من رجال أمثالهم.

إن المفكر تفكيراً عميقاً إنما هو عميق فيما فكَّر فيه، وليس بسواه. فقد يكون عميقا عند تفكيره بشطر الذرة أو وضع القانون، ولكنه يكون سخيفاً في غيره إذا فكَّر فيه. ولكن اعتياد المفكر على التفكير العميق يجعله عادة يتعمَّق في أكثر ما يفكر فيه، ولا سيما الأمور التي تتعلَّق بالعقدة الكبرى أو وجهة النظر في الحياة، ولكن عدم وجود الاستنارة في تفكيره يجعله يعتاد التفكير العميق، ويعتاد التفكير السطحي وحتى التفكير السخيف. ولذلك فإن التفكير العميق وحده لا يكفي لإنهاض الانسان ورفع مستواه الفكري، بل لا بدَّ حتى يحصل ذلك من الاستنارة في الفكر حتى يوجد الارتفاع في الفكر.

وبناء على ما تقدم في بحثنا بالعقل نقول إن العقل والتفكير والإدراك لها ذات المعنى وهو عبارة عن العملية العقلية التي لا تتم إلاَّ بوجود أربعة عناصر هي: الواقع والدماغ والاحساس والمعلومات السابقة. ويكون التعريف الصحيح للعقل أو العملية العقلية والإدراك والتفكير كُلًّا بمعنى واحد هو نقل الواقع إلى الدماغ بواسطة الإحساس وربطه بالمعلومات السابقة، وأي تعريف للعقل خلاف ذلك نجده خطأً أو ناقصاً، سواء التعريف الماركسي للعقل بأنه انعكاس الواقع على الدماغ، أو عند مَنْ يقول العكس بأن العقل انعكاس للدماغ على المادة ـ الواقع ـ، أو تعريف الكاتب المعدَّل للتعريف الماركسي من حيث الألفاظ والتعبير مع بقاء المضمون، وهو أن الواقع ـ الطبيعة ـ مصدر التفكير ومصدر المعلومات.

إن أهم أسباب تخلف المسلمين أنهم ابتلوا في القرن الرابع الهجري بعلماء عملوا على تعطيل التفكير عند الأُمَّة ونادوا بخطره على الأمة وضرره على الاسلام والمسلمين، وذلك حين قام رهط من العلماء، مثل العالم المشهور «القفال» ونادوا بإقفال باب الاجتهاد، وعملوا على منع الاجتهاد، وأَقنعوا الناس بخطر الاجتهاد فصدَّق المسلمون هذه الدعوة وعملوا بها وتحرَّج العلماء من الاجتهاد، وكره الناس أن يكون هناك مجتهدون. وقد تبنَّت جميع أقطار الاسلام هذا الرأي، وبذلك تعطَّل التفكير، ووقف الناس عند حدِّ التقليد، وألغوا عقولهم، ولم يعودوا يجرؤون على الاجتهاد حتى أصبح ذلك من التقوى عند بعض العلماء علماً أن عندهم المقدرة على الاجتهاد ومستوفون لشروط الاجتهاد التي وضعها علماء أصول الفقه رضي الله عنهم، فأدَّى ذلك إلى وقف التفكير عند الناس، واستمرأوا هذا التعطيل للتفكير. لذلك وقفت الأمة عن التفكير وقضت عشرة قرون وهي معطلة التفكير، ولذلك لمَّا تحدَّتها الحضارة الغربية وجدتها أمة مقلِّدة معطَّلة الفكر، جاهزة لأن تقلِّد كل مَنْ تنبهر بأفكاره وانتاجه الذي هو ثمرة الأفكار. فسرعان ما انبهرت بالثقافة والحضارة الغربية لأنها أمة خالية فارغة قد تسطَّح عقلها وأصبح جاهزاً لاستقبال أية فكرة سواء دخلت تلافيف الدماغ أم تزحلقت من على قشرته فتمَّ اعتناق الأفكار بفهم واقعها أو بدون فهمه طالما أنها مبتكرة وتسدُّ فراغاً في العقول. حتى أن الماركسية استطاعت أن تجد معتنقين ومؤيدين لها في بلاد المسلمين، وهذا أكبر دليل على تعطيل الدماغ عند الأمة أفراداً وجماعات. ولهذا فإن مَنْ أَفتى بوقف باب الاجتهاد عند الأمة أخطأ خطأً جسيماً ولا يشفع لهم خوفهم من ولوج البعض باب الاجتهاد من أمثال كاتبنا المذكور. فالذنب ذنبهم لأنه لا يُعَالَج الخطأ بالخطأ وباب الاجتهاد يبقى مفتوحاً لمَنْ عنده امكانية الاجتهاد. وكان الواجب تثقيف الناس حتى يكثر المجتهدون، مثل أيام ازدهار الفقه الاسلامي عندما كان في بغداد ودمشق وغرناطة عشرات المجتهدين، وكان لكل واقعة حكماً شرعياً. فتعطيل باب الاجتهاد يجعل الناس يلتمسون حل مشاكلهم في تشريعات أخرى، والاسلام ليس بعاجز عن حل المشاكل ولكن

المسلمين هم العاجزون. والله تعالى يقول ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام الآية: ٣٨].

القلـــب:

القلب عند أهل اللغة، التحويل عن الوجه، كأَقْلَبَه وَقَلَبَهُ. وقد استعمله العرب في معان كثيرة، منها ما هو مربوط بالتفكير عندما يريدون الرأي السليم عن طريق الحكم على واقع مادي بالاحساس بهذا الواقع مع ربطه بالمعلومات السابقة، ومنها ما هو مربوط بالأحاسيس والمشاعر عندما يريدون العواطف والمعنويات. وعلماء التشريح عندما يطلقون كلمة قلب يقصدون بهذا اللفظ عضواً هاما في الجسم مسؤولا عن ضخِّ الدم في الشرايين والأوردة والقنوات الشعرية، وهذا العضو عضلة إذا توقَّفت عن الحركة لمدة معينة يموت الانسان.

إننا نبحث هذا اللفظ ـ القلب ـ بسبب سوء الفهم الذي وجد عند الناس حول هذا المصطلح منذ أيام فلاسفة اليونان وحتى الآن بخصوص ما يتصل بعملية التفكير عند الانسان وعلاقة القلب بذلك إنْ كان يوجد علاقة، فنقول: القلب قطعة لحم لا أكثر من ذلك ولا أقل وليس لها علاقة بالتفكير أو المشاعر أو الأحاسيس. وإن التفكير يتمُّ في العقل كما عرَّفناه بعناصره الأربعة، أي نقل الواقع إلى الدماغ بواسطة الاحساس مع ربطه بالمعلومات السابقة. والدماغ عنصر من العناصر الأربعة التي يحصل التفكير بها، وتخلّف أي عنصر من هذه العناصر يعطل عملية التفكير، وان الانسان العاقل هو الانسان المكلَّف فقط، ولقد سقط القلم أي الحساب في الآخرة والعقوبة في الدنيا عن المجنون ومَنْ هو في حكمه. فالانسان العاقل هو المُخَاطَب وهو المُكَلَّف وهو المسؤول كما جاء في قوله تعالى ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الانسان الآية: ٣]. وغير العاقل لا يستطيع أَن يميز الطريقين، طريق الهدى وطريق الضلال فيسقط عنه التكليف. قال تعالى ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾[البقرة الآية: ١٦٤] قوله ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ إذنْ العقل مناط

للتكليف. ولهذا فإن القرآن الكريم أو حديث الرسول عليه الصلاة والسلام عندما استعمل كلمة القلب في عدد من الأمور كان يقصد منه التفكير. إذنْ القلب يكون بمعنى العقل والادراك وليس بمعنى الدماغ لأن الدماغ أحد العناصر الأربعة في حصول عملية التفكير. فالمجنون عنده دماغ والحيوان عنده دماغ وكلاهما لا يدخلان في التكليف لعدم وجود امكانية التفكير والادراك إلاّ بالعناصر الاربعة وإلاّ كان المجنون مكلّفاً لأن عنده دماغ وكذلك الحيوان والطفل والصبي غير المميز، فكل منهم عنده دماغ وعنده قلب. إذنْ يقصد الشارع بالقلب العقل وليس الدماغ في أي آية أو حديث استعمل فيها القلب بمعنى التفكير، قوله تعالى ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[الحج الآية: ٤٦] وقوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾[محمد الآية: ٢٤] ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[الصف الآية: ٥]. ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[آل عمران الآية: ٨] ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[الحج الآية: ٤٦]. والآيات كثيرة بهذا الخصوص. وتدل هنا على مدلول واحد بأن المقصود بالقلب هنا (العقل) وليس الدماغ كما ذكرنا.

ولو كان الدماغ المقصود لكان الصبي غير المميز ومَنْ لم يبلغ الحلم، والحيوان والمجنون مسؤولون بالاعتقاد والإتباع وهذا محال. أمّا قوله عليه الصلاة والسلام «ألا إنّ في الجسد مضغةً إذا فسدت فسد الجسد كلّه وإذا صلحت صلح الجسد كلّه ألا وهي القلب»، رواه البخاري. فمن المحال أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام كان يقصد بها العقل. لأنه عليه الصلاة والسلام يتحدث عن الجسد وليس عن الأعمال والسلوك، أي يتحدث عن الأعضاء والانتفاع بها فالمقصود بهذا الحديث القلب كعضو رئيسي يؤدّي توقفه (أي فساده) إلى فساد كافة أعضاء الإنسان (أي جسد الإنسان) كما قال عليه الصلاة والسلام (جسده). والدليل على ذلك أن أبا جهل عنده عقل، أي يستطيع عَقْلَ الأشياء، أي مُكَلَّف وكذلك أبا لهب وأمية بن خلف وكلهم ماتوا وهم رافضون الإيمان بما أُنزل على محمد ﷺ، علماً أن أعضاءهم وجسدهم لم يفسد وبقوا يستعملون جسدهم حتى قتلوا أو ماتوا وهم يعادون اللّه ورسوله، وعند موتهم فَسُدَ قلبهم ثمَّ فَسُدَ جسدهم عندما توقف القلب

عن العمل علماً أن اعتقادهم فاسد وأعمالهم فاسدة قبل الموت. وكذلك بالنسبة لأي إنسان سواء أكان مؤمناً أو كافراً عندما يفسد القلب يفسد الجسم. إذنْ نفهم من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام المذكور، أن فساد القلب (العضو) يؤدّي إلى فساد الجسم، ومحال أن يكون المقصود العقل.

أمّا ما اعتاد الناس أن يقولوه بأن قلبي يميل إلى ذلك الفعل أو الشيء من حيث المحبة والكره والفعل وعدم الفعل فجميعهم استعملوا هذا التعبير وهم يقصدون العقل، لأنه يستحيل على إنسان مفكر أن يقدم أو يحجم بدون دراسة للموضوع. وهم أيضاً درسوا الموضوع ونتيجة معلومات ومحاكمة عقلية أعطوا هذا الرأي المقصود، ولكنهم عُرْفاً واختصاراً استعملوا هذا الأسلوب في التعبير.

أمّا ما يخصُّ العواطف والمشاعر والأحاسيس فليس للقلب أيضاً (كعضو) علاقة في هذا الموضوع. فالعواطف والمشاعر والأحاسيس تحصل نتيجة تفكير، ولكن لمّا كان القلب (كعضو) مركزاً لتوزيع الدماء على جسم الإنسان فهو الذي يضخُّ الدم إلى الشرايين والأوردة والشعيرات الدقيقة. فالإنسان بطبيعة فطرته يفرح ويحزن ويحب ويكره ويهدأ ويغضب. وهذه الأفعال تؤثر على بَسْط أو تضييق هذه الشرايين والأوردة والشعيرات، ، ففي حالة البسط والانكماش اللاشعوري (الفيزيولوجي) على هذه الشبكة، يصبح التأثير مباشرةً على مصدر الضخ في القلب فيزداد خفقانه أو يقل، وهذا معروف عند الأطبّاء ومَنْ درسوا علم التشريح.

ومن هنا اعتاد الإنسان أن يربط بين دقات قلبه بزيادة ونقصان وبين الحوادث التي تحدث، فيخاف الإنسان أو يتهيب الشيء أو الحدث، وهذا أمر طبيعي وليس له علاقة بالتفكير، أي بالحكم على الواقع لأن ذلك مربوط بالغرائز الفطرية التي خلقها اللّه تعالى عند الإنسان وهي غريزة حب البقاء والتدين (التقديس) والنوع. وهذه الغرائز كما مرَّ بنا في بحث الغرائز لها مظاهر معينة كالخوف والشجاعة وكلها تولِّد حركات لا إرادية في شبكة الإنسان الدموية من انبساط وانكماش تؤثر على القلب من حيث ازدياد عدد الضربات أو انتقاصها. وهذا لا يجوز عقلاً أن يكون أَساساً في الحكم على الأشياء، ولذلك لا رأي لغضبانَ كما قال عليه الصلاة

والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان» رواه الترمذي. ومثله الفَزِع والجائع، لأن الرأي يجب أن يكون حكماً على واقع بدون مؤثرات مظاهر الغرائز التي هي بالأساس مظاهر حيوانية.

أمَّا ما حدث مع أم موسى عليه السلام عندما خافت على ولدها من فرعون ورجاله، وأن الخوف لم يمنعها من الامتثال لأمر اللّه في قذف فلذة كبدها في اليمِّ، ولكن مشاعرها استمرَّت في القلق باعتبارها أُمًّا. والخوف على الولد مظهر من مظاهر غريزة النوع مثله مثل الحنان والميل للجنس. حيث أن لفظ الفؤاد والقلب استعملهما العرب بمعنى واحد وهو العقل وأن الله سبحانه وتعالى وصف فؤاد أم موسى بالفراغ (فارغاً) أي أن أُم موسى لم تحسن التفكير جيداً ولم تربط المعلومات السابقة وهي وعد اللّه سبحانه وتعالى لها ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٧﴾[القصص الآية: ٧]. وهكذا فإن حنان أم موسى أنساها وعد اللّه بنجاة موسى عليه السلام ولذلك فهي فكرت، ولو لم تفكر لما قلقت، إلاَّ أن تفكيرها كان عاطفيًّا باعتبارها امرأة يغلب عليها الحنان والعطف.

لهذا فالفؤاد والقلب في هذه الآية هما بمعنى واحد وهو التفكير أو الفكر. قال تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝١٠﴾[القصص الآية: ١٠]. إذنْ أم موسى عليه السلام قامت بعمليتين عقليتين إحداهما تغلَّبت فيها العواطف على العقل وهذا شيء طبيعي عند المرأة عندما يكون الموضوع يتعلَّق بولدها لأن غريزة النوع من مظاهرها الحنان، والثانية ربط اللّه فيها على قلبها أي (عقلها) أيضاً عندما تذكَّرت وعد اللّه سبحانه وتعالى بنجاة موسى. فإذنْ المقصود بالفؤاد والقلب مقصود واحد هو العقل، إن الفؤاد والقلب لفظان مترادفان وبمعنى واحد. وبهذا تسقط استدلالات الكاتب بهذا الخصوص عندما اعتبر أن القلب والفؤاد معنيين مختلفين.

الـروح

إن الكاتب لم يستطع أن يحدد المعنى الصحيح للفظ الروح من خلال فهمه

اللغوي للألفاظ جرياً على عادته وهذا ما يجعلني مضطرًا أن أبحث هذا الموضوع نظراً لأهميته وتأثيره على سلوك المسلم والإنسان في الحياة. ولقد ورد لفظ الروح في عدة آيات من القرآن الكريم ولكن جميعها لم تخرج عن معان ثلاثة أولها: ورد في قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾[الإسراء الآية: ٨٥]. فالمقصود هنا الروح التي هي سر الحياة وهذا واضح جداً من معنى الآية. وقد نزلت هذه الآية ردًّا على تساؤلات اليهود وبعض المشركين الذين كان اليهود من ورائهم عندما ظنوا أنهم يستطيعون إحرَاجَ الرسول عليه الصلاة والسلام في مثل هذه الأسئلة فاستمهلهم الرسول عليه الصلاة والسلام حتى هبط عليه الوحي، وكان الجواب أن الروح التي هي سر الحياة والتي تسألون عنها هي مما احتفظ اللّه لنفسه بماهيتها وخصائصها وأن علم ذاتها عند الله سبحانه وتعالى كما ورد في الآية السابقة. وثانيها: قوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[الشعراء الآية: ١٩٣، ١٩٤]. والمقصود هنا جبريل عليه السلام الذي كان ينقل الوحي إلى الرسول عليه الصلاة والسلام عن اللّه سبحانه وتعالى. وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[الشورى الآية: ٥٢]. فالمقصود هنا بالروح الرسالة، أي المادة التي كان ينقلها جبريل عليه السلام أو تصل للرسول عليه الصلاة والسلام بأي طريقة من طرق الوحي.

إلاّ أن على القارىء أن يعلم أنه ليست أي من الأمور الثلاثة المذكورة هي المقصودة عند المسلمين أو غيرهم عندما بحثوا في معنى الروح والروحانية والتي يقصدون بها التقوى أو مخافة اللّه سبحانه وتعالى لأن الواقع الذي قصدوه هو غير الواقع الذي ورد في المعاني الثلاثة التي وردت في القرآن الكريم. وبتحري هذا الواقع ودراسته وطرق استعماله عند أصحابه، وخاصة أهل الطرق الصوفية ومَنْ سار على نهجهم من عوام الناس وحتى متعلميهم، فإن مقصودهم جميعاً عندما يقولون بأن فلاناً عنده روحانية أو روحاني فهم يقصدون أنه تقي نقي ورع يخاف اللّه رب العالمين ويتقيّد بأوامره ونواهيه. هذا هو الواقع الذي يقصدونه وهذا غير المعاني الثلاثة التي ذكرتها الآيات الكريمة في القرآن الكريم، وحيث أن هؤلاء

يستدلون بالآيات الكريمة على واقع الروح التي يقصدونها فإن استدلالهم يكون استدلالاً خاطئاً.

والصحيح أن الإنسان ليس هو مادة وروح كما ذكرت بعض كتب الصوفية وما نقله أساتذتهم السابقون من حيث يدرون أو لا يدرون عن الفلسفات الهندية والفارسية، وكما نقل غيرهم هذه المعاني الخاطئة من أهل الديانات الأخرى وسيطرت على شعوبها بمعان خاطئة في العصور الوسطى الهابطة في أوروبا عندما كان يفتخر الكُهَّان والسَّدَنَة والذين يسمونهم رجال الدين بوسائل تعذيب أنفسهم المادية حتى تسمو روحهم وتحلِّق في أجواء رضوان اللّه سبحانه وتعالى في سمواته العليا.

وإذا أردنا أن نفهم كمسلمين المعنى الذي قصدوه جميعاً صوفيون ورجال دين مسيحيون أو غيرهم، بعد أن حددنا واقعه، نقول إن المعنى الصحيح لهذا الواقع هو أن الروح هي: إدراك الإنسان صلته باللّه سبحانه وتعالى حين القيام بالعمل، والناحية الروحية هي الأثر الناتج عن هذه الصلة بكون الإنسان يؤمن أنه مخلوق لخالق مثله مثل الكون والحياة فيتَقَيَّد بأوامر الله ونواهيه بموجب هذه العبادة لمَنْ يستحقها إقراراً بهذا التقديس لمَنْ هو أهل له، وهو الله سبحانه وتعالى. وإذا لم تكن أعمال الإنسان خالصة للّه فتكون أعمالاً عادية لا أثر للروح بها مصداقاً لقول الرسول عليه الصلاة والسلام «يؤتى يوم القيامة بثلاثة فيقول أحدهم يا رب قاتلت وقُتِلت في سبيلك فيقول رب العزَّةَ كذبت قاتلت ليقال إنك جريء وقد قيل، خذوه إلى النار، وآخر يقول يا رب أَنفقتُ عمري أعلِّم في سبيلك فيقول اللّه تعالى كَذَبْتَ علَّمت ليقال إنك عالم، وقد قيل، خذوه إلى النار، وآخر يقول يا رب أَنفقتُ أموَالي في سبيلك فيقول اللّه تعالى كذبت أَنفقت ليقال إنك جواد، وقد قيل، خذوه إلى النار. .» رواه النسائي. فهذا الحديث فيه دلالة واضحة على أن أي عمل ما لم يكن مقروناً بإدراك الإنسان صلته باللّه تعالى حين القيام به هو عمل مادي وليس عليه أجر بل هو نوع من أنواع الشِّرك. وكذلك كافة أعمال المسلم يجب أن يقوم بها المسلم خالصة للّه تعالى ومن أجله تحت أي

ظروف، وهنا يتحقق الإخلاص بالقول والعمل بأن تكون الأقوال والأعمال للَّه تعالى، أي أن يقوم بها المسلم وهو مدرك صلته باللَّه سبحانه وتعالى حين القيام بها. ولا يوجد معنى آخر للروح كما قصده علماء الصوفية والكهنة والسَدَنَة في جميع الأديان. ولا علاقة للفظ ومعنى الروح المقصودة في الروح التي هي سر الحياة أو الوحي أو جبريل عليه السلام بهذه المعاني التي قصدتها الآيات الكريمة، واللّه أعلم. وإن هذا الفهم هو الذي يحقق الإخلاص والتقوى ويجعل فهم الروح والناحية الروحية عند المسلم فهماً يدفع إلى رضوان الله سبحانه وتعالى وإلى أن يقوم بالأعمال الجليلة والعظيمة التي تنهض بالمسلمين في الحياة الدنيا ليكونوا أمة من أرقى الأمم، وذلك بربط سلوكهم في الحياة الدنيا بما بعد الحياة الدنيا أي بالآخرة وهذا ما جعل المسلمين الأوائل يصلون إلى أقاصي الدنيا وهم يشعرون بلذة حقيقية عندما يصلون بين الصين وبحر الظلمات. وللَّه در عبد اللّه بن المبارك عندما كان في الفتوحات وتذكَّر صاحباً له بقي ليتعبَّد في المسجد الحرام ولم يخرج لنشر دعوة الإسلام فأرسل له قصيدة مطلعها:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمتَ أنك بالعبادة تلعب

مَنْ كان يَخْضِبُ خدّه بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضَّب

إذنْ لا يوجد أي صلة بين المعنى الذي أعطاه الكاتب للفظ الروح وأسماه (الأنسنة) وعرَّفها بأنها المعلومات التي أعطاها اللّه سبحانه وتعالى لنوع البشر الغريزي عندما أراد أن ينقله لمرحلة الإنسان المفكر، وهذا ضرب من الخيال والتصور كما ذكرنا في بحث التفكير ولا ينطبق على الواقع الذي يقصده الناس مسلمين أو غير مسلمين عندما يستعملون لفظ الروح والروحانية. فالتعريف الذي جاء به الكاتب يخالف العقل بالنسبة لغير المسلم ويخالف العقل والشرع بالنسبة للمسلم.



الباب الثاني

الكاتب والمادية الديالكتيكية والتاريخية

الفصل الأول :

ـ تمهيد ومقارنة .

ـ القوانين من اللّٰه وليست من المادة .

الفصل الثاني : الكاتب والمادية الديالكتيكية .

الفصل الثالث : الكاتب والمادية التاريخية .



الفصل الأول

تمهيد ومقارنة:

تقوم الماركسية على النظرية المادية (الديالكتيكية) التي تعني أن الكون والإنسان والحياة مادة تتطور من نفسها تطوراً ذاتيًّا، وعلى النظرية المادية التاريخية التي توسّع نطاق الأفكار المادية الديالكتيكية حتى تشمل دراسة الحياة في المجتمع، أي تطبيق أفكار المادية الديالكتيكية على درس المجتمع ودرس تاريخ المجتمع. كما تقوم على أساس أن المادة (الكيان المادي الموضوعي) بكافة صورها وأشكالها تتطور وفي عملية تطور مستمر ينتج عنها تغير وتبدل، وكل ذلك يحدث بموجب قوانين ثابتة تنتج عن المتضادات الموجودة في الطبيعة (الكائن المادي الموضوعي + الأنظمة والقوانين) وعلى أساس أن حياة المجتمع المادية واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن إرادة الإنسان. أمَّا حياة المجتمع العقلية فهي انعكاس هذا الواقع الموضوعي على دماغ الإنسان، أي أن الفكر هو انعكاس للمادة على الدماغ. وبناءً على ذلك ينكر الماركسيون وجود أي معلومات سابقة قبل الواقع الموضوعي، أي ينكرون وجود أي معلومات أوليّة (مبدئية) أتت من خارج المادة للإنسان، وهذا ما جعلهم ينكرون وجود قوة ما وراء الطبيعة، أي إنكار وجود خالق تستند الأشياء في وجودها إلى قدرته من حيث الخَلْق وهو الإيجاد من عدم ومن حيث استمرار سيطرة الخالق. وبذلك ينكر الماركسيون وجود أي علاقة بعد المادة وقبل المادة، بل المادة في نظرهم لا يوجد شيء قبلها أو بعدها. وهي تستمر على حالتها بفعل التناقض الذي هو من خواصها

بموجب نظريتهم الأساسية بأن الطبيعة هي كيان ذاتي متماسك ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تاماً يكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة. وأن هذه الطبيعة ليست في حالة سكون بل هي في تطور وتغير دائمين. وأن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية بشكل سريع ومفاجىء، وأن كل الأشياء وحوادثها تحوي تناقضات داخلية (تصادمية) تجعل الكون والإنسان والحياة تستمر كشعلة لا تنطفىء. ويفترضون أن هذه التناقضات موجودة بصورة حتمية في المجتمع والعلاقات. وعليه يتطور المجتمع تطوراً حتميًّا وتتطور علاقات الناس تطوراً حتميًّا. ولقد حاول الكاتب أن يوفِّق بين الإسلام والماركسية في طريقة تفكيره وفي الوصول إلى نتائج فانطلق من مبدأ التفكير بالواقع ودراسته للوصول إلى ما وراء الواقع (المادي) فوجد أن الماركسية تعتمد الطريقة الجدلية للوصول إلى الحقائق وأن الماركسية أَقَرَّت بوجود قوانين تنظم الواقع المادي إلاَّ أن هذه القوانين ذاتية في المادة سواء عن طريق التناقض (التصادم) الداخلي في المادة، أي قوانين الجدل الخاص، أو قوانين الجدل العام التي تربط المادة وتنظِّم حركتها وسيرها، على اعتبار أن الطبيعة (المادة + القوانين) كيان واحد متماسك ترتبط فيها الأَشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تامًّا، أَي أَن القوانين من خواص المادة وليست مفروضة عليها. فعدَّل الكاتب الماركسية في هذه النقطة بأن عزا هذه القوانين إلى اللّه سبحانه وتعالى وبحث عن آيات من القرآن الكريم ليؤيّد رأيه هذا، وهو يحسب أنه يُحْسِن صنعاً ويقوي فكرة الاعتقاد باللّه وفكرة أن للكون والإنسان والحياة خالق بالطريقة العلمية.

إن الماركسية تعرِّف الفكر بأنه انعكاس للمادة على الدماغ أَي لا تقرُّ بوجود معلومات سابقة يحتاجها الإنسان ليفسِّر فيها الواقع، إنما الإنسان يستنبط فكره من المادة، وليس هناك قوة ما وراء الطبيعة أعطت الإنسان معلومات ليفسِّر فيها الواقع. لذا اضطر الكاتب إلى أن يقوِّض الماركسية مرة أخرى عندما اصطدم بآيات صريحة في القرآن تؤكِّد بسَبْق المعلومات للإنسان حتى يحصل عنده التفكير العقلي الذي لا يكون مصدره إشباع الغرائز والحاجات العضوية. ولذلك فإن الله

سبحانه وتعالى بمفهوم الكاتب قد أعطى معلومات أَولية للبشر عندما اكتملت خبراتهم وتجاربهم بقفزة نوعية نقل فيها البشر إلى مستوى (الأنسنة)، أي من بشر إلى إنسان، وسمَّى هذه المعلومات بالروح. ولكن الكاتب أبقى من الماركسية طريقتها الجدلية (التصادمية) في التطور المادي والاجتماعي والعقلي عندما اعتبر أن قوانين الجدل الداخلي (صراع التناقضات الداخلي) تؤدِّي إلى تغيير مستمر للأشياء، ويتجلَّى في هلاك ذلك الشيء وظهور شكل آخر. وفي هذا الصراع كما يقول: **مكنون السر بالتطور والتغير المستمرين في هذا الكون ما دام قائماً، ومتى توقف هذا التناقض تقوم الساعة ويكون البعث. أمَّا قانون الجدل الخارجي فيقوم على علاقة تأثير وتأثر متبادل بين شيئين متميزين بعضهما عن بعض، وتؤدّي هذه العلاقة إلى التكيف والتلاؤم المستمر بين هذين الشيئين. وهذه القوانين (النواميس) جميعها التي تحكم الوجود قد (خُزِّنت) بشكل ما في لوح محفوظ وكتاب مكنون.** ففي الكتاب المكنون يوجد البرنامج العام للكون، وفي لوح محفوظ يوجد هذا البرنامج وهو يعمل. وفي الإمام المبين توجد قوانين الطبيعة الجزئية التي يتمُّ التعرف من خلالها على أحداث التاريخ بعد وقوعها كما يقول.

ويجب أن نلاحظ هنا استعمال الكاتب لكلمة (خُزِّنَت) مبنية للمجهول، أي لا يعلم الكاتب كيفية التخزين (للقوانين) بل خُزِّنت بطريقة ما. إذنْ ماذا أبقى الكاتب من صلاحيات لهذه القوة التي تقف وراء العالم ووراء الطبيعة والتي يسميها (اللَّه)، فبما أن الكون والإنسان والحياة عند الكاتب العالِم تسير بموجب هذه القوانين الموضوعية المخزَّنة، وهذه القوانين حتمية وملزمة وصارمة ولا يمكن الخروج عنها، فما هو إذنْ دور عمل اللَّه سبحانه وتعالى؟ إن الكاتب يريد من الناس أَن تؤمن بإِله صوري لا يتعدَّى أن يكون فكرة فلسفية ترضي غريزة التديّن عند الناس ولذلك جرَّده من كل صلاحياته. أي إِله يملك ولا يحكم كملكة بريطانيا، يُنْسَب كل شيء إليها في المراسيم ولكنها لا تملك القرار في تغيير محتويات المراسيم التي يقدمها إليها رئيس الوزراء نفسه، فالكون يسير بموجب هذه القوانين سواء أكان هناك إِله أم لم يكن لأنها قوانين صارمة وحتمية لا تتخلف

لأنها كما يقول الكاتب **علوم وقوانين**، أي حقائق موضوعية موجودة خارج الإدراك. فإله الكاتب الذي يريد من الناس أن يؤمنوا به هو إله لا يعدو أن يكون موقفه موقف المراقب المتفرج لأن القوانين كلها مبرمجة سابقاً على كومبيوتر التناقضات الداخلية والخارجية، فهو إله سلبي صوري وهمي. إله خَلَق وتَنَحّى جانباً، إله دون صلاحيّات، إله مفخَّم مُبَجَّل أسير القوانين التي خُزِّنت في اللوح المحفوظ والكتاب المكنون والإمام المبين، أسير للمادة وقوانينها. فإله الكاتب في الحقيقة هو المادة وقوانينها كما تقول الماركسية. والكاتب عن طريق المغالطة الفكرية جعل الناس تفهم أنه يعتقد بقوة وراء الطبيعة هي اللّه، ليشبع غريزة التدين عند الناس فيؤمنون بفكرة الإله كفكرة فلسفية مجرَّدة ليس لها واقع وآثار على الكون والإنسان والحياة، فهو إله خَلَقَ وترك ثم نام ولن يستيقظ إلاَّ بعد الانفجار الكوني الثاني عندما تتوقف التناقضات في المادة. وعندها فقط تقوم الساعة ويكون البعث وتبدأ صلاحيات هذا الإله في عالم آخر لأن صلاحيات المادة وتناقضاتها قد توقفت لتعلن بدء صلاحيات الإله من جديد. فلا صلاحيات له طالما أن المادة في حالة تناقض وتغير. إنه إله اخترعه الكاتب ليرقِّع به الماركسية، فيحافظ به على جوهرها وعلى نظرياتها في الحياة العملية والتشريعية ويجعل المسلمين يعتقدون بالماركسية بثوب جديد وهم يظنون أنهم يعتقدون الإسلام. إنها فكرة خبيثة طُرِحت في وقتها حيث أن الماركسية قد انتهت كنظام فلا بدَّ لها من أن تظهر في ثوب جديد وفكر جديد، وذلك بتفصيل الإسلام قَسْراً على مقاسها.

أمَّا المعلومات السابقة التي خرج فيها الكاتب من الماركسية كذلك خرج فيها بأسلوب مُلْتوٍ، فعندما لم يجد مناصاً من تفسير الآية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾[البقرة الآية: ٣١] لأنها آية صريحة تدلّ على أن اللّه علّم آدم، قال بأن المعلومات التي أعطاها اللّه لآدم (البشر) هي ليست لآدم باعتباره آدم وحيداً إنّما لنوع البشر وهم كثير. فهذه المعلومات أعطاها اللّه لنوع البشر (آدم) عندما وصل البشر إلى معرفة الكثير من الأمور والأشياء بالدوافع الغريزية الفطرية، وعندما شخَّص البشر هذا الواقع ولم يبق عليه إلاَّ أن يربط الصورة التي في ذهنه مع

واقع الشيء، عندها أعطاه اللّه هذه المعلومات لربط الواقع الذي في ذهن البشر سابقاً والذي أخذه من الطبيعة ـ الواقع ـ المشخَّص. إذنْ ماذا فعل اللّه في الحقيقة. إنه لم يفعل ـ حسب مفهوم الكاتب ـ شيئاً، إنما البشر هم الذين وصلوا إلى المعلومات عن طريق انعكاس المادة على أدمغتهم. وبموجب نظرية المعرفة التي تحدث عنها داروين والتي يؤمن بها الكاتب، فاللّه لم يعط معلومات إلى البشر الذي وصل بنفسه إلى الحدِّ الأدنى من المعلومات لتكون عنده أساساً لمعلومات أكثر تعقيداً، كالطفل غير القادر على النطق السليم عندما يرى أمامه تفاحة فهو يتوصَّل من النظر إلى التفاحة والتجربة أنها شيء معين يؤكل لأنه يربط ذلك بدوافعه الغريزية ثم يأكل هذا الشيء المادي الذي له صورة مشخَّصة في ذهنه. إذنْ ماذا فعل اللّه سبحانه وتعالى فيما يتعلَّق بموضوع المعلومات التي أعطاها اللّه لآدم (البشر) طالما أن البشر عرف الأشياء عن طريق إشباع غرائزه (الدوافع) وعرفها بشكل مشخَّص من انعكاسها على دماغه ثم توصَّل خلال تطوره الطويل إلى أرقى ما يمكن لبشر. وعندما وجد اللّه سبحانه وتعالى أنه قد آن الأوان لرقي هذا البشر إلى مرحلة الإنسان العاقل (الأنسنة) كما يسميها الكاتب، أَسمعه اللّه أصواتاً ليربط فيها معرفته عن الأشياء المشخَّصة لتصبح معرفة مجردة (وهي الروح بموجب فهم الكاتب). فحسب هذا المفهوم فإن اللّه سبحانه وتعالى لم يعلِّم البشر فَهْمَ الواقع بل البشر تعلَّمه بنفسه من انعكاس هذا الواقع على الدماغ ومن تكرار التجارب وربط ذلك بدوافعه الغريزية، فالمعلومات السابقة أخذها البشر من الواقع وليس من اللّه سبحانه وتعالى، وكذلك تقاطع الأحرف والأصوات أخذها البشر من الواقع ـ الطبيعة ـ كما يقول الكاتب. إذنْ فإن انتقال البشر من الفهم المشخَّص إلى الفهم المجرَّد (القفزة النوعية التي يسميها الكاتب) في المرحلة التي أعطى فيها اللّه المعلومات للبشر للانتقال من مرحلة الربط المشخَّص إلى الربط المجرَّد، هي عبارة عن تقرير وموافقة من اللّه سبحانه وتعالى على المعلومات التي وصل إليها البشر عن طريق انعكاس الواقع على دماغه، وأن الدماغ والواقع هي التي صنعت الأفكار الأولية ولم يعطها اللّه سبحانه وتعالى له. وبذلك يكون أيضاً دور اللّه سبحانه وتعالى في موضوع المعلومات التي هي من

عناصر التفكير دوراً صورياً نَسَبَه الكاتب للّه حتى يقنع القارىء بأنه خرج عن الماركسية بينما هو لم يخرج فعليًّا متوهِّماً أنه حلَّ الحلقة المفقودة عند داروين.

وبناءً على ذلك وحيث أن الكاتب لم يخرج عن التفكير الماركسي، فإنني سأقوم بنقض الفكر الماركسي الذي تجسَّد في الكاتب شكلاً ومعنى، حقيقة ومضموناً من حيث يدري أو لا يدري. ففكر الكاتب الأساسي لا يعدو أن يكون كما أثبتنا صورة طبق الأصل عن الفلسفة الماركسية بنظريَّتَيْها الديالكتيكية والتاريخية.

القوانين من اللّه وليست من المادة

إن موضع الإنكار في الماركسية أنهم يقولون إن العلاقات المتبادلة بين الحوادث، وتكييف بعضها بعضاً بصورة متقابلة، هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة وأن العالم يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة. هذا هو موضوع إنكار وجود الخالق عندهم. . فالتعقيد جاء إليهم من تفسير ما في العالم من تغير وانتقال من حال إلى حال وما فيه من وجود بعض الأشياء بعد أن لم تكن وانعدام بعض الأشياء بعد أن كانت، أو على حدِّ تعبيرهم من تشكل المادة بأشكال مختلفة ومن تفسير ذلك بأنه إنما يحدث من قوانين المادة وليس من شيء غيرها. قوانين حركة المادة هي التي تؤثر في العالم، وهو يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة. هذا هو موضع الإنكار ولذلك كان المطلوب حل هذه العقدة عندهم أي كان محل البحث قوانين المادة وليس تغير العالم. فإذا ثبت أن هذه القوانين لم تأتِ من المادة ولا هي خاصيَّة من خاصياتها، وإنما هي مفروضة على المادة فرضاً من غيرها ومن خارجها فإنه يكون هناك غير المادة هو الذي يؤثر فيها، وبذلك تبطل نظريتهم وتحلّ العقدة عندهم، لأنه يكون العالم ليس سائراً تبعاً لقوانين حركة المادة بل سائراً بتسيير مَنْ أَوجد له هذه القوانين وفرضها عليه فرضاً وأمره أن يسير بحسبها.

أمَّا كون هذه القوانين لم تأتِ من المادة فلأن القوانين عبارة عن جعل المادة في نسبة معينة أو وضع معين، فالماء حتى يتحول إلى بخار أو إلى جليد إنما

يتحول حسب قوانين معينة أي حسب نسبة معينة من الحرارة، فحرارة الماء ليس لها في بادىء الأمر تأثير عليه من حيث هو سائل لكن إذا زيدت أو أُنقصت حرارة الماء جاءت لحظة تعدَّلت فيها حالة السيولة التي هو فيها وتحول الماء إلى بخار في الحالة الأولى وإلى جليد في الحالة الأخرى. **فهذه النسبة المعينة** من الحرارة **هي القانون** الذي بحسبه يجري تحول الماء إلى بخار أو إلى جليد، وهذه النسبة، أي مقدار الحرارة الذي تعرَّض له الماء، لم تأتِ من الماء، لأنه لو كانت منه لكان بإمكانه أن يغيرها وأن يخرج عنها لكنه في الواقع لا يستطيع تغييرها ولا الخروج عنها، وإنما هي مفروضة عليه فرضاً. فدلَّ ذلك على أنها ليست منه قطعاً. وكذلك لم تأت من الحرارة نفسها بدليل أنها لا تستطيع أن تغير هذه النسبة أو تخرج عنها وأنها مفروضة عليها فرضاً، فهي ليست منها قطعاً، وعليه فإن هذه القوانين ليست من المادة نفسها.

كما أن هذه القوانين ليست خاصية من خاصيّات المادة لأن القوانين ليست أثراً من آثار المادة الناتجة عنها حتى يُقال إنها من خاصيّاتها وإنما هي شيء مفروض عليها من خارجها. ففي تحول الماء ليست القوانين فيه من خاصيّات الماء ولا من خاصيّات الحرارة. لأن القانون ليس تحول الماء إلى بخار أو إلى جليد، بل القانون تحوله بنسبة معينة من الحرارة لنسبة معينة من الماء. فالموضوع إذْن ليس التحول، وإنما هو التحول بنسبة معينة من الحرارة لنسبة معينة من الماء. فهو ليس كالرؤية في العين من خاصياتها، بل كون الرؤية لا تكون إلاَّ بوضع مخصوص من حيث الشروط، هذا هو القانون. فكون العين ترى هو خاصية من خاصياتها ولكن كونها لا ترى إلاَّ في وضع معين ليس من خاصياتها وإنما هو أمر خارج عنها، فخاصية الشيء هي غير القوانين التي تسيّره.

إن الخاصية هي ما يعطيه الشيء نفسه وينتج عنه كالرؤية في العين، ولكن القوانين التي تسيّر الأشياء هي كون الرؤية لا تحصل من العين إلاَّ بأحوال معينة وكون الماء لا يتحول إلى بخار أو جليد إلاَّ تحت ظروف معينة، وبهذا يثبت أن قوانين المادة ليست خاصية من خاصياتها وإنما هي أمر خارج عنها.

وبما أنه ثبت أن هذه القوانين ليست من المادة ولا خاصية من خاصياتها فتكون آتية من خارجها، ومفروضة عليها فرضاً من غيرها. وبذلك يثبت أن غير المادة هو الذي يؤثِّر فيها، وأن المادة والعالم لا يسيران تبعاً لقوانين حركة المادة كما تقول الماركسية بل سائرة بتسيير مَنْ أوجد المادة وقوانينها وفرضها عليها فرضاً. وهكذا فإن العالم يكون بحاجة لِمَنْ وضع له هذه القوانين وفرضها عليه، وما دام بحاجة إلى مَنْ فرض عليه هذه القوانين، لأن كونه ليس أزلياً يعني أنه وجد بعد أن لم يكن، فهو مخلوق لخالق، ومجرد ثبوت وجود المخلوقات لخالق يثبت وجود الخالق، وأن قوانين العالم لم تأت من المادة.

الفصل الثاني

الكاتب والمادية الديالكتيكية

ـ تمـهيـد .

تنحصر آراء الكاتب كما هي في الماركسية بهذا الخصوص بأربع نقاط :

١ ـ إن الطبيعة كلٌّ واحد متماسك ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تامًّا .

(قانون ترابط الأشياء والحوادث) .

٢ ـ إن الطبيعة ليست في حالة سكون ، بل هي في تطور وتغير دائمين .

(قانون التطور والتغير) .

٣ ـ إن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية بشكل سريع ومفاجىء (قفزة نوعية) وهو تغير من أدنى إلى أعلى ومن سيىء إلى حسن .

(قانون القفزة النوعية من كمّي إلى كيفي) .

٤ ـ إن كل الأشياء وحوادثها تحوي تناقضات داخلية .

(قانون التناقضات) .

والآن سنشرح هذه النقاط الأربع بالترتيب :

أولاً : بالنسبة للنقطة الأولى فهم يقولون (أي الماركسيون والكاتب) إن الديالكتيك لا يعتبر الطبيعة تراكماً عَرَضياً للأشياء ، أو حوادث بعضها منفصل عن

بعض أو أحدها منعزل ومستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كُلّاً واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياء والحوادث ارتباطاً عضويًّا، ويتعلّق أحدها بالآخر، ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة. لذلك يعتبرون أن أي حادث من حوادث الطبيعة لا يمكن فهمه إذا نظر إليه منفرداً بمعزل عن الحوادث المحيطة به. وأن أي حادث في أي ميدان من ميادين الطبيعة يمكن أن ينقلب إلى عبث فارغ لا معنى له إذا نُظِر إليه بمعزل عن الشروط التي تكتنفه، وإذا فصل عن هذه الشروط. وعلى العكس يمكن فهم أي حادث من الحوادث وتبريره إذا نظر إليه من حيث ارتباطه ارتباطاً لا ينفصم بالحوادث المحيطة به. أي إذا نظر إليه كما تحدده وتكيّفه الحوادث التي تحيط به. وهذا يعني أن الشمس مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بحركتها وبحركة الكواكب المحيطة بها، ويعني أن الإنسان مرتبط بالواقع الذي يعيش فيه ارتباطاً لا ينفصم، ويعني أن الحياة الموجودة في الكائن الحي مرتبطة بحلولها في الكائن الحي (سواء كان إنساناً أو حيواناً أو شجرة) ارتباطاً لا ينفصم، وأنه لا يمكن فهم الشيء إلاّ بالحادثة التي تكتنفه كما لا يمكن فهم الحادثة إلا بالشيء والأشياء التي تكتنفها، فيكون الشيء أو الحادثة كما تحدده الحوادث أو الأشياء التي تحيط به وليس كما تحدده ماهيته.

أمّا النقطة الثانية فإنهم لا يعتبرون الطبيعة في حالة سكون وجمود، وحالة ركود واستقرار، بل يعتبرونها في حالة حركة وتغير دائمين، وهذا ما أسماه الكاتب التسبيح التي هي، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان. ففيها دائماً شيء يولد ويتطور، وشيء ينحلُّ ويضمحل، ولهذا لا يصح أن يُكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها ببعض بل يجب أن يُنظر إليها أيضاً من حيث حركتها ومن حيث تغيرها وتطورها، ومن حيث ظهورها واختفائها. يقول أنجلس «إن الطبيعة بأجمعها من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيست (وهي الخلية الحية) إلى الإنسان هي في حركة دائمة من النشوء والاضمحلال، هي في مدٍّ لا ينقطع، في حركة وتغير مستمرين أبديين». ويقول أنجلس أيضاً «ينظر بالدرجة الأولى إلى

الأشياء، وإلى انعكاسها العقلي من حيث علاقاتها المتبادلة من حيث تسلسلها، من حيث حركتها من حيث نشوئها واضمحلالها»، وهذا يعني أنه يجب أن يُنظر إلى أن ما في الكون من أشياء من حبة الرمل إلى الشمس ومن الخلية الأولى الحية في الإنسان إلى الإنسان، فهو ليس مرتبطاً ببعضه ارتباطاً لا ينفصم فحسب بل هو أيضاً إلى جانب هذا يعيش في عملية حياة وفناء. وهذا يعني أن بعض ذراته تفنى وتحيا فيه ذرات أخرى غيرها. وعليه يجب أن يُنظر إلى الشمس نظرة مرتبطة بحركتها ويُنظر إليها بوصفها مادة تتغير وتتطور فتفنى فيها ذرات وتحيا فيها ذرات. وكذلك الإنسان وكذلك أيضاً الحياة في كل منها الارتباط بحركتها، والارتباط بعملية الحياة والفناء الدائرة فيها. وقد اتبع الكاتب هذا المنطق في كتابه.

وأمَّا النقطة الثالثة: فإنهم لا يعتبرون حركة التطور حركة نمو بسيطة لا تؤدّي التغيرات الكمية فيها إلى تغيرات كيفية، بل يعتبرونها تطوراً ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي إلى تغيرات كيفية. وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة، فجائية وتحدث بقفزات نوعية من حالة لأخرى. وليست هذه التغيرات جائزة الوقوع بل هي حتمية، فهي نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدريجية. أي أن التغيرات الكمية التي تحدث في الماء من جرَّاء الحرارة هي تغيرات كمية، وهي تغيرات غير محسوسة، وهي أيضاً تغيرات تدريجية، ولكنها حين تصل إلى نقطة الحرج أي إلى وضع معين يحصل عنده التغير الكيفي فيتحول الماء إلى بخار وينتقل من حالة إلى أخرى. وهذا الانتقال ليس جائزاً بل هو حتمي ولذلك يعتبر الماركسيون من الواجب فهم حركة التطور لا من حيث هي حركة دائرية، أو تكرار بسيط من نفسه، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة يتم فيها الانتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى حالة كيفية جديدة وتطور يصعد من البسيط إلى المركَّب، من الأدنى إلى الأعلى. أي لا يصح أن يُنظر إلى حركة التطور بأنها عملية حياة وفناء فحسب، أو عملية نشوء واضمحلال فقط، بل يجب أن يُنظر إلى أن هذا الفناء والإحياء، أو الاضمحلال

والنشوء إنما يحدث في مسلك تصاعدي فينقل المادة من حالة دنيا إلى عليا. فهذه الحركة تصاعدية وتطورها ارتقائي، وليس دائريًّا حيث ينقل المادة من حال إلى حال أحسن وهكذا، يقول أنجلس: «ان الطبيعة هي محك الاختبار للديالكتيك. ولا بدَّ من القول إن علوم الطبيعة الحديثة قد وفَّرت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حد، وهذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا برهنت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل في النتيجة بصورة ديالكتيكية لا بصورة متيافيزيقية. وأنها لا تتحرك في دائرة تبقى هي ذاتها دائماً وتتكرر إلى الأبد. بل إن لها تاريخاً واقعيًّا. وبهذه المناسبة ينبغي أن نذكر بالدرجة الأولى داروين الذي وجَّه ضربة قاسية إلى الفهم الميتافيزيقي للطبيعة، باستنتاج أن العالم العضوي بأسره كما هو موجود اليوم، أي النباتات والحيوانات وبالتالي الإنسان أيضاً، هي كلها نتاج تطور يجري منذ ملايين السنين». ويؤكد أنجلس أن التغيرات الكمية تنقلب إلى تغيرات كيفية في التطور الديالكتيكي فيقول في الفيزياء: «كل تغير هو انتقال من الكمية إلى الكيفية هو نتيجة التغير الكلي لكمية الحركة ـ كيفما كان شكلها ـ سواء أكانت ملازمة للجسم من داخله أم مضافة إليه من خارجه». فإن حرارة الماء مثلاً ليس لها في بادىء الأمر تأثير في حالته من حيث هو سائل، ولكن إذا زيدت أو نقصت حرارة الماء جاءت لحظة تعدَّلت فيها حالة التماسك التي هو فيها، وتحول الماء إمَّا إلى جليد أو بخار حسب كمية الحرارة التي تعرّض إليها. وكذلك نرى أن شريطاً من البلاتين يحتاج إلى تيار ذي قوة معينة لكي يصبح مضيئاً، ونرى أيضاً أن لكل معدن حرارة ذوبان، وأن لكل سائل موضوع تحت ضغط معين حدًّا معيناً للتجمد والغليان، وذلك بمقدار ما تسمح لنا وسائلنا بالحصول على درجات الحرارة اللازمة، ونرى أخيراً أن لكل غاز درجة حرارة حرجة يمكن فيها تحويله إلى سائل ضمن شروط معينة من الضغط والتبريد. فالنقاط الثابتة كما يقال في الفيزياء ليست على الغالب سوى النقاط العقدية التي تؤدّي فيها زيادة الحركة أو إنقاصها إلى حدوث تغير كيفي في جسم ما. أي أنها النقاط التي تتحول فيها الكمية إلى كيفية، أي أن زيادة الحركة أو نقصانها هي تغير كمي، فالحرارة كمٌّ وليست بكيف، ومقدار الماء كمٌّ وليس بكيف. غير أن الحالة التي يكون عليها الماء سائلاً أو بخاراً أو جليداً هي

الكيف. فالتغير الكمي أحدث تغيراً كيفيًّا ونقاط الانتقال بالكيف من حالة إلى أخرى هي النقاط العقدية أو النقاط الثابتة. فهذه العقد هي النقاط الثابتة وهي التي يتمُّ عندها التحول من الكم إلى الكيف، أي من السائل إلى البخار أو إلى الجليد. وهكذا يكون الكاتب قد استوحى الفكر الماركسي في القفزات النوعية المفاجئة التي اعتقد بها والناتجة من التغير الكمي إلى التغير الكيفي في المادة.

يقول أنجلس في الكلام عن الكيمياء: «يمكن القول إن الكيمياء هي علم التغيرات الكيفية الناشئة في الأجسام عن تغيرات كمية. وكان هيجل نفسه يعرف ذلك في عهده. لنأخذ الأوكسجين؛ إذا جمعنا في جزئية ثلاث ذرات عوضاً عن اثنتين كالعادة حصلنا على جسم جديد هو الأوزون الذي يختلف اختلافاً بيّناً برائحته وبتأثيراته عن الأوكسجين العادي، ونفس المقولة عن مختلف تراكيب الأوكسجين مع غيره من المواد الأخرى؟» أي أن كل تركيب منها يعطي جسماً مختلفاً من حيث الكيفية عن جميع الأجسام التي تعطيها التراكيب الأخرى. أي أن أنجلس يبرهن بواسطة الفيزياء والكيمياء على التغير الذاتي الذي يحصل في الطبيعة من انتقال الأشياء من حالة إلى حالة أخرى أحسن من الحالة الأولى ويحصل الانتقال من كَمٍّ إلى كيف ومن كيف إلى كيف بواسطة الكم. فزيادة الذرات في الجزئية من اثنتين إلى ثلاث تعطيها كيفية أخرى غير الأولى، تماماً كما هو في الفيزياء من زيادة الحرارة في الماء تجعله بخاراً. وهذا يعني أن حركة التطور التي تحصل في الطبيعة ليست حركة بسيطة تدور حول نفسها بل حركة تصاعدية تنتقل بزيادة الكم أو نقصانه إلى حالة أخرى.

وأمَّا النقطة الرابعة فهي أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تجري بتناقضات داخلية، لأن لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعها عناصر تضمحل وتتطور. فنضال هذه المتضادات، أي النضال بين القديم والجديد بين ما يموت وما يولد، بين ما يفنى وما يتطور، هو المحتوى الداخلي لحركة التطور وهو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. أي أن انتقال الماء بزيادة الحرارة إلى بخار أو بنقصانها إلى جليد لا يتمُّ بواسطة

تناسق الذرات في المادة بل يتمُّ بواسطة تضاد هذه الذرات مع بعضها، وهذا يعني أنه يحصل بواسطة التناقضات، فالاصطدام الذي يحصل بين الذرات في المادة هو الذي يوجد هذا التحول، وهذا هو معنى قول الماركسية إن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي متناقضات، أي تحوي ذرات سالبة وموجبة ويؤدّي الاصطدام مع بعضها إلى حدوث التحول، ولهذا تعتبر الطريقة الديالكتيكية أن حركة التطور من الأدنى إلى الأعلى لا تجري بتطور الحوادث تطوراً تدريجيًّا متناسقاً، بل بظهور التناقضات وبنضال الاتجاهات المتضادة التي تعمل على أساس هذه التناقضات. يقول لينين: «إن الديالكتيك بالمعنى الخاص للكلمة هو درس التناقضات في ماهية الأشياء نفسها»، كما يقول أيضاً «التطور هو نضال المتضادات». فهذا هو فكر الكاتب الجدلي الذي استوحاه عن الفكر الماركسي في نضال المتضادات في الأشياء والحوادث، ووضع على أساسه قوانينه في الجدل وهي التناقض الخاص والتناقض العام في المادة فطبَّق ذلك على الآيات الكريمة وفصَّلها على الشكل الذي يناسب طريقته الجدلية الماركسية في التفكير، ونسبها زوراً وبهتاناً إلى كتاب الله تعالى.

هذه هي خلاصة آراء الماركسيين التي اعتمدها الكاتب في الطبيعة وهي أن الطبيعة كل لا يتجزأ وهي في حالة تطور وتغير دائمين، وأن هذا التغير ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية في طريق ارتقائي من حالة أدنى إلى حالة أعلى، وأن ذلك يتمُّ بواسطة التناقضات الحتمية الموجودة في الأشياء والحوادث، أي بواسطة نضال المتضادات. وسنثبت هنا أن هذه النظرية خاطئة في جميع نقاطها الأربع بموجب الركائز التالية:

أولاً: فساد قانون ترابط الأشياء والحوادث:

(من حيث أن الطبيعة كل واحد متماسك ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تامًّا).

إن هذا الكلام مجرد افتراض فقط فالطبيعة هي مجموعة الأجرام ومجموعة الأنظمة التي تسير عليها. فكوكب الأرض الذي نعيش عليه هو عبارة عن جرم

الأرض والأنظمة التي تسيِّر الأرض وما فيها من قابليات الحياة مع هذا الكوكب والأشياء التي عليه.

فهذه الطبيعة أي الأشياء وقوانينها كل متماسك الأجزاء من حيث الكون كله، ومن حيث الأرض كلها، ومن حيث كل كوكب بوصفه كياناً ذاتيًّا. أمَّا من حيث كل كوكب ومن حيث الأرض بالذات، فإنها في أشيائها الخاصة بها وقوانينها الخاصة بها غير مرتبطة بغيرها، بل هي من هذه الجهة منعزلة عن غيرها وتعيش في وسط يتعلَّق بها وحدها من أشياء وقوانين وإنْ كان ذلك يجري ضمن الإطار العام الجامع للكون وكذلك الأشياء التي على الأرض مع قوانينها. فإن كل شيء فيما يتعلَّق به منفرد عن غيره. ولكل شي قوانين خاصة به. وهو غير مرتبط بغيره. وإنْ كان ذلك يجري ضمن قوانين الأرض ثمَّ ضمن قوانين الكون.

هذا، فيما يتعلق بالكواكب وبالأرض بالذات، قد ظهر جليًّا بشكل ملموس بعد رحلات الفضاء، حيث ثبت انعدام الوزن عند وصول الشخص إلى مكان تعادل الجاذبيات فيكون الشخص كأنه خرج من جاذبية الأرض فلم تعد قوانينها تؤثر عليه. وهذا يعني أن للأرض قوانين خاصة بها غير مرتبطة بغيرها من الكواكب، وتجري بشكل منفرد، وإنْ كان لها أيضاً قوانين أخرى مرتبطة بغيرها من الكواكب. فكل كوكب مرتبط مع غيره بقوانين ومنفصل عن غيره بقوانين خاصة به غير مرتبطة بغيره، وهذا واضح ملموس في الأشياء والحوادث الجارية على الأرض. فالزلازل في إيران لم يتأثر بها العراق والبراكين في جهة لا تتأثر بها جهة أخرى لم يصل إليها تأثيرها. والإنسان يسير في هذه الحياة من حيث الخلق على قوانين ثابتة ولكنه يسير في معيشته وعلاقاته على أنظمة مختلفة، وهو يتمتع بالاختيار التام لما يريد من نظام، ومن تفكير ومن عيش، وليس مرتبطاً بالطبيعة ارتباطاً جبرياً وليست هي التي تسيِّره في عيشه. بل هو الذي يسير من نفسه مختاراً. ومن هنا كانت هذه النقطة مجرد فرض لدى الماركسيين فإنهم لما رأوا أن الكون متماسك الأجزاء من حيث سيره ضمن قوانين معينة، وأن كوكب الأرض متماسك الأجزاء من حيث سيره ضمن قوانين معينة، قالوا إن الطبيعة أيضاً

متماسكة الأجزاء، ونسوا أن هذه الكلية إنما هي في الكلية من حيث الكون كله، أو من حيث كلية الشيء، أمّا من ناحية الأمور الخاصة بالأشياء فإنها متميزة عن غيرها، ومنفردة فالأرض متميزة عن الزهرة ومنفردة وغير مرتبطة ارتباطاً حتمياً بقوانينها الخاصة. والحديد متميز عن الزئبق ومنفرد عنه وغير مرتبط به ارتباطاً حتمياً في قوانينه الخاصة به مع أن كلاً منهما معدن. والإنسان متميز عن الحيوان والنبات مع أن كلاً من الإنسان والحيوان والنبات كائن حي، وهكذا. فالارتباط الحتمي في كل شيء بين أجزاء الكون وما يحويه غير موجود بل الموجود هو الارتباط العام فقط. وعلى هذا يكون من الخطأ القول بأن الشيء يكون أو الحادثة تتم بموجب ما تحدده الحوادث والأشياء التي تحيط بهما وذلك لأن الأشياء والحوادث إنما تحددها ماهية نفسها ولا تحددها الأشياء المحيطة بها.

ثانياً: فساد قانون التطور والتغير:

(من حيث أن الطبيعة ليست في حالة سكون بل هي في تحول وتغير دائمين):

صحيح أن العالم في حالة تغير دائم، ولكنه ليس بصحيح أن كل شيء فيه يحوي أمرين معاً هما الولادة والفناء. أي ليس بصحيح أن كل شيء فيه يتجدد، ففيه أشياء يكون تغيرها حالة تجدد، فيه شيء يولد وشيء يموت كالغرسة وكالشباب، ولكن فيه أشياء أيضاً لا يوجد فيها شيء يولد وشيء يموت مثل الماء ومثل الصخر وكل شيء غير حي. وفيه أشياء أيضاً يكون تطورها حالة فناء كالشجرة الآخذة بالاضمحلال وكالشيخ الهرم. فالادعاء بأن كل شيء في العالم يولد ويتطور وفيه شيء ينمو ويضمحل هو ادعاء باطل يكذبه واقع الأشياء الموجودة في العالم. بل إن الماركسيين أنفسهم يقولون إن الشيء الذي يبدو في لحظة معينة ثابتاً مستقراً وهو في الواقع آخذ في الفناء ليس مهماً ولا جديراً بالاعتبار بل المهم والجدير بالاعتبار هو الشيء الذي يولد ويتطور. ويرتبون على ذلك أنه لا يصح أن يؤسسوا عملهم على الفئات التي توقفت عن التطور بل على الفئات التي تتطور، وهذا اعتراف صريح منهم بأن هناك أشياء يوجد فيها شيء

يولد وشيء يفنى وهي المتجددة وهناك أشياء يوجد فيها شيء يفنى وهي الآخذة بالاضمحلال. فهذا بالطبع هو واقع الأشياء في العالم، ومن هذا يتبين أن القول بأن كل شيء في العالم هو في حركة دائمة من النشوء والاضمحلال هو قول خاطىء مخالف للواقع، وهكذا يظهر فساد النقطة الثانية.

ثالثاً: فساد قانون القفزة النوعية:

(من حيث أن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية بشكل سريع ومفاجىء وهو تغير من أدنى إلى أعلى ومن سيّىءٍ إلى حسن):

ليس بصحيح أَن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية وأن هذا التغيير يجري من أدنى إلى أعلى ومن سيّىءٍ إلى حسن. فهذا التغير إنْ هو إلاَّ مجرد فرض، فليس هو انتقال من حال إلى حال أحسن ولا من حال حسنة إلى حال سيئة، بل هو تغير ليس غير، فقد يكون من حال إلى حال أحسن، وقد يكون إلى حال أسواء. ففي غير الكائن الحي من الجمادات تختلف التغيرات، فتعفن الخبز انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، وفي الكائن الحي من إنسان وحيوان ونبات تختلف كذلك التغيرات. فالطفل ينتقل في النمو من حال حسنة إلى حال أحسن، ومثله نبتة الزرع، وصغار الحيوان، ولكن انتقال الإنسان من الشباب إلى الهرم انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة. فالتغير موجود في غير الكائن الحي وفي الكائن الحي، ولكنه مجرد انتقال من حال إلى حال بغضِّ النظر عن الانتقال إلى الحسن أو إلى السيّىء. فما يقولونه إن الشيء يتطور بمعنى ينتقل إلى حال أَحسن مقولة باطلة بالمشاهدة حيث أن الذي يحصل هو مجرد تغير، إمَّا إلى أحسن وإمَّا إلى أسوأ. ثم إن الانتقال يجعل الحالة التي جرى الانتقال منها قديمة والحالة التي جرى الانتقال إليها جديدة، وإذا كان أحسن فيجب أن يكون الجديد دائماً خيراً من القديم، ولكن ثبت بالمشاهدة أن هذا باطل، وأن الذي يحصل في الأشياء إنما هو مجرد تغير، فقد يكون إلى أحسن وقد يكون إلى أسوأ. فالقول إن الحركة تقدمية صاعدة وإن التغير يكون صاعداً وإلى أحسن قول ظاهر البطلان، والمثل الذي جاءوا به للتدليل على نظريتهم هذه يكذِّب هذه النظرية.

فإن الماء عندما يتحول إلى بخار يمكن أن يكثف ويبرد، وبذلك يرجع إلى كيفيته الأولى أي إلى الماء وهذا ليس تغيراً صاعداً ولا إلى أحسن بل رجوع إلى الصورة الأصلية، وعليه فإن الجديد ليس دائماً يكون حسناً، كما أنه ليس دائماً يكون سيئاً وليس القديم يكون دائماً سيئاً، كما أنه ليس دائماً يكون حسناً.

فالهرم جديد والشباب قديم، والعفن في الخبز جديد والسليم من الخبز قديم، كما أن العجين قديم والخبز جديد، والنطفة قديمة والطفل جديد وهكذا ملايين الأشياء المتغيرة ليست جميعها حركة صاعدة ولا جميعها حركة نازلة، بل قد تكون صاعدة كالماء يتحول إلى بخار والطفل يصبح شاباً والغرسة تصبح شجرة، والعجين يصير خبزاً وشريط البلاتين يصبح مضيئاً وما شاكل ذلك. فالحركة هي مجرد حركة، والتغير هو مجرد تغير لا يوصف بالصعود ولا بالنزول لأن الصعود ليس خاصية للحركة ولا خاصية للتغير، وكذلك النزول ليس خاصية للحركة ولا خاصية للتغير فلا يكون أيٌّ منهما ملازماً له، ولذلك كان القول بأن التغير يكون صاعداً قولاً خاطئاً ومخالفاً لواقع الحركة ولواقع التغير.

ويجب القول كذلك أن التغير من حال حسنة إلى حال سيئة ليس محصوراً في حالة الانتكاس فقط حتى يُقال إن الانتكاس قد يحصل، وهذا موجود في الماركسية في أبحاث ما يُسمى بالردة، بل إن التغير قد يكون انتكاساً كما يحصل في البخار حين يرجع إلى ماء، وقد يكون ليس انتكاساً إلى الحالة الأولى بل إلى حالة سيئة أخرى غير الأولى كالتغير من الشباب إلى الهرم، ولذلك فإن التطور من حيث هو بمعنى التجدد والانتقال إلى أحسن ليس هو الصفة الملازمة للأشياء في العالم، بل الصفة الملازمة للعالم، ولكل شيء، هو التغير فقط سواء إلى الأمام أي إلى أحسن أم إلى الخلف أي حصول الانتكاس، أم إلى حالة جديدة سيئة لم تكن موجودة من قبل.

ثمَّ إن التغير في الأشياء ليس حتمياً أن ينقلها إلى أشياء أخرى غير الأولى، بل هو قد ينقلها إلى أشياء غير الأولى وقد تبقى رغم التغير ويستحيل أن تتغير مهما حصل فيها من عوامل التغيير الظاهرية، فمثلاً يمكن في عملية كيميائية أن يُغيِّر

الشيء تغييراً كليًّا فيصبح غير الشيء الأول كالمثال الذي جاء به أنجلس وهو أن الأوكسجين إذا جمعنا في جزئية ثلاث ذرات عوضاً عن اثنتين كالعادة حصلنا على جسم جديد هو الأوزون الذي يختلف اختلافاً بيّناً برائحته وتأثيراته عن الأوكسجين العادي. ولكن هناك أمثلة كثيرة تغاير هذا ويستحيل أن تصبح شيئاً آخر غير ما هي عليه ماهيتها، فمثلاً الحديد لا يمكن لأي عملية أن تحوله إلى ذهب، والحصان لا يمكن لأية عملية أن تحوِّله إلى جمل، ونطفة الرجل لا يمكن لأية عملية أن تجعلها تتحول إلى طفل إذا وضعت في القرد أو الفرس أو الناقة أو أي كائن حي غير المرأة، والحجر لا يمكن لأية عملية أن تحوِّله إلى كائن حي وهكذا ملايين الأشياء التي يستحيل أن تتحول إلى شيء آخر غير ماهيتها. ولهذا فإن التغير من كمي إلى كيفي وبشكل مفاجىء إنْ هو إلَّا ضرب من ضروب التخيل والوهم. وعليه فإن القول إن النباتات والحيوانات وبالتالي الإنسان هي كلها نتاج تطور يجري منذ ملايين السنين هذا القول قول فاسد يكذِّبه الواقع. فإنه إذا كان تراكم الأتربة والهواء والماء على خشبة قد جعلها على مرِّ السنين تتحجَّر فتصبح حجراً، فإن حبة القمح منذ عرف الإنسان القمح حتى الآن لم تتغير ماهيتها ولا نبتتها، وإن الشاة منذ عرف الإنسان هذا الحيوان حتى الآن لم تتغير حيوانيتها ولا ماهيتها، وإن الإنسان من ذكر وأنثى لم يوجد فيه أدنى تغير في إنسانيته وفي حيوانيته ولا في الطاقة الحيوية ولا في خاصية دماغه وهي الربط للحكم على الأشياء. أمَّا ما يحصل من صغر حبة القمح وكبرها ومن صغر الشاة وكبرها ومن صغر حجم الإنسان أو حجم جمجمته أو حجم عظامه أو كبرها أو شكلها فإن هذه كلها تغيرات في الشكل لا في الماهية. فالتغير يحصل حتماً وقد يحصل في الحجم والشكل ولكن التغير في الماهية ليس حتمياً أن يحصل. فقد يحصل فيصبح شيئاً آخر، وقد يكون من المستحيل حصوله مهما حصل من عوامل التغير. وعليه فإنه من الخطأ القول إن هذه الأشياء التي في العالم هي غير الأشياء التي كانت فيه من قبل. وبذلك يظهر فساد ما ذهب إليه داروين وما ذهب إليه الكاتب من أن العالم العضوي بأسره كما هو موجود اليوم هو نتاج تطور منذ ملايين السنين أي هو غير العالم الأول قبل ملايين السنين. فإن الحديد والماء والتراب والهواء

وما شاكلها هي نفسها مهما تقادم عليها العهد، وإن الجمل والفرس والشاة وغيرها من الحيوان هي نفسها مهما تقادم عليها العهد، وإن الإنسان هو نفسه منذ أن عُرِف وجوده على وجه الأرض لم يحصل فيه أدنى تغيير في ماهيته. فالعالم يتغير ما في ذلك شك ولكن لا يعني تغيره خروجه عن ماهيته ولا يعني تغير الأشياء هو خروجها عن ماهيتها التي وجدت عليها.

ومن هذا كله يتبيَّن أن التطور الذي عناه الكاتب والذي استوحاه من الماركسية من حيث كونه حركة تقدمية صاعدة وانتقالاً من الأدنى إلى الأعلى ومن حسن إلى أحسن أو من سيّئٍ إلى حسن، ومن حيث كونه ينقل الشيء إلى شيء آخر، هذا التطور بهذا المعنى ليس خاصية من خاصيّات التغير، وليس ضرورياً أن يحصل. فالعالم يتغير ولكن تغيره هذا لا يعني التطور الذي يعنونه، وهذا التطور الذي يعنونه ليس حتمياً أن يحصل في الأشياء فيكون الادعاء بأنه ملازم للتغير لا ينفكُّ عنه والادعاء بحتمية حصوله في الأشياء ادعاء باطلاً ويكذِّبه الواقع وبذلك يظهر فساد النقطة الثالثة.

رابعاً: فساد قانون التناقضات:

(من حيث أن كل الأشياء وحوادثها تحوي تناقضات داخلية):

ليس بصحيح أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات، فإن هذا مجرد فرض نظري، إذْ ثبت أنه ليس كل شيء يوجد فيه حياة وفناء معاً، وهذا وحده يثبت أنه ليس كل شيء يحوي تناقضات. كما أن كون الأشياء تولد وتموت وتفنى وتوجد لا يعني أن هذا تناقضاً ملازماً لها، فالجسم الحي فيه خلايا تولد وخلايا تموت، غير أن ذلك لا يعني وجود تناقض في الجسم الحي، ثم إن الأجسام غير الحية يحصل فيها فناء ولكن لا تحصل ولادة أي لا يحصل وجود، ولهذا فإن ما يُسمى بالتناقضات ليس ملازماً للأشياء والحوادث. وذلك ظاهر في الأشياء مثل الماء فهو إذا ترك كما هو قد ينقص ولكنه لا يزيد ولا يحصل فيه لا سالب ولا موجب، ولا تحصل فيه تناقضات، والرمل إذا تُرِك كما هو لا يلاحظ عليه وجود تناقضات. وأمَّا الحوادث كعمليات البيع فإنها تجري دون حصول أي

تناقض فيها أي في إجراء العقد، وعملية الصلاة تحصل دون أي تناقض فيها. فالادعاء بملازمة التناقضات للأشياء والحوادث ادعاء باطل. أمَّا إذا كانت الاتجاهات متضادة ولم يحصل بينها توفيق وحصل الاصطدام فإنه حينئذ يحصل ما يُسمى بالتناقض. ولكن الاتجاهات المتضادة إذا حصل بينها توفيق يرفع التضاد كوقف الحرارة عن الماء قبل بدء التحول إلى بخار فإنه لا يحصل التناقض ولا يجري التحول، وكإعطاء العمال مطالبهم فإنه لا يحصل به الاصطدام مع أصحاب العمل. فالقول بحتمية حصول التناقضات قول خاطىء لأنها ليست حتمية في جميع الأشياء وليست حتمية في المجتمع، وإن استمرار الأنظمة الغربية الرأسمالية حتى الآن مع وجود التناقض المزعوم وترك روسيا والمعسكر الشيوعي بكامله الماركسية لدليل لا يقبل العكس على تفاهة قوانين التناقضات ـ تضاد الأشياء والحوادث ـ التي تحدَّثت عنها المادية الديالكتيكية. وبذلك يظهر خطأ النقطة الرابعة.

ومن نقض هذه النقاط الأربع يظهر خطأ آراء الماركسيين في الطبيعة وخطأ الكاتب المجدِّد للماركسية وبالتالي يظهر خطأ رأيهم بأن التطور في العالم بالمعنى الذي يعنونه أمر حتمي، فهم يعتبرون الطبيعة كلاًّ لا يتجزأ بمعنى أن كل شيء فيها مرتبط بالآخر فما يحصل لشيء من الأشياء يؤثر على الآخر وأن كل شيء في العالم في حركة دائمة وتغير دائم وفيه شيء ينشأ وشيء يضمحل، شيء يولد وشيء يموت، وأن هذه الحركة حركة صاعدة وهذا التغير تغير إلى أحسن، وأن كل شيء في الطبيعة يحوي تناقضات داخلية، لأن في كل شيء نضالاً بين الحياة والفناء بين ما يولد وبين ما يفنى وهذا النضال بين المتضادات هو التطور. ولذلك يقول لينين: «التطور هو نضال المتضادات». فمعناه أن التطور يحصل في كل العالم، فيكون رأيهم أنه ما دام كل شيء في العالم فيه نضال المتضادات بين ما يموت وما يولد، وما دام كل شيء في العالم يتحرك حركة صاعدة ويتغير إلى أحسن، وما دام كل شيء في العالم يتغير وفيه ما يولد وما يموت، وما دام العالم كلاًّ لا يتجزأ وكل شيء فيه مرتبط بالآخر فإن نضال المتضادات الذي يجري في

كل شيء حتماً يجري حتماً في العالم. إذنْ بفضل التناقضات ينتقل حتماً من حال إلى حال أحسن وإلى حال غير الأولى، وهذا هو التطور أي أن التطور في العالم أمر حتمي ولا مناص من حصوله. وقد ظهر فساد ذلك في كليّاته وجزئياته، فالتناقض ليس حتمياً في كل شيء، فهناك أشياء لا يحصل فيها تناقض كالمعادن وهناك حوادث لا يحصل فيها تناقض كالبيع بالتراضي وهذا يثبت أن التطور في العالم ليس أمراً حتمياً. وأيضاً فإن انتقال الأشياء إلى أحسن وإلى أشياء أخرى غير الأولى ليس حتمياً في كل شيء، فهناك أشياء تنتقل إلى أسوأ كالشباب حين ينتقل إلى الهرم، وهناك أشياء تبقى كما هي فلا ينقلها التغير إلى أشياء أخرى غير الأولى، وبذلك لا يحصل التطور. وبهذا يثبت أن التطور في العالم ليس أمراً حتمياً، وأيضاً فإن تغير الأشياء لا يلزم فيه وجود شيء يولد وشيء يموت لأنه ليس خاصية من خاصيّات التغير، وما دام لا يلزم نشوء واضمحلال أو حياة وموت، أو ولادة وفناء، فإنه لا يوجد فيه تناقضات فلا يوجد فيه نضال المتضادات أي لا يوجد فيه تطور لأن التطور هو نضال المتضادات.

وبهذا يثبت أن التطور في العالم ليس أمراً حتمياً. كما ثبت أيضاً أن العالم لا يرتبط فيه كل شيء بالآخر بحيث تتأثر الأشياء ببعضها البعض، فالمشاهد أن سكان الأرض لا يتأثرون بالمريخ وأن أهل سيبيريا لا يتأثرون بأهل البرازيل. حتى ولو فرضنا جدلاً وجود نضال المتضادات في أشياء أو في أجزاء من العالم فإنه ليس حتمياً أن يحصل ذلك في أشياء أخرى أو في أجزاء أخرى من العالم. وبهذا يثبت أن التطور بالمعنى الذي يريده الماركسيون وهو الانتقال إلى حال أحسن وإلى حال غير الأولى ليس حصوله في العالم أمراً حتمياً، مما يبيِّن فساد رأي الكاتب المجدِّد للفلسفة الماركسية التي أثبتنا فسادها أصلاً.

الفصل الثالث

الكاتب والمادية التاريخية

١ ـ فساد قانون ترابط الأشياء والحوادث في المجتمع:

إن الماركسيين لا يكتفون بإعطاء آرائهم في الطبيعة وباعطاء نظريتهم في حتمية التطور في العالم وإنما يُخضِعون دراسة الحياة في المجتمع ودراسة تاريخ المجتمع لهذه الآراء، أي لأفكار الطريقة الديالكتيكية، فيقولون إذا صحَّ أن ليس في العالم حوادث منعزلة، وإذا صحَّ أن كل الحوادث مرتبطة فيما بينها ويكيِّف بعضها البعض الآخر بصورة متبادلة فمن الواضح أن كل نظام اجتماعي، وكل حركة اجتماعية في التاريخ، لا ينبغي الحكم عليهما من ناحية العدالة الأبدية، أو **من ناحية أية فكرة أخرى مقررة سلفاً بل ينبغي لنا أن نبني حكمنا على أساس الظروف التي ولَّدت هذا النظام وهذه الحركة الاجتماعية المرتبطين بها**. وهذا ما آمن به الكاتب عندما اعتبر ان التشريع ـ الرسالة ـ في الإسلام هو عبارة عن تفاعل مرحلة تاريخية تمليها الظروف والشروط وأدوات الانتاج وأن أحكام الإسلام تتغير حسب الزمان والمكان وهي في حالة تطور وتغير مستمرين، كما أن الطبيعة في حالة تطور وتغير مستمرين. ولذلك فهم اعتبروا مثلاً أن المطالبة بإقامة الجمهورية البورجوازية في ظروف القيصرية في روسيا عام ١٩٠٥، كانت شيئاً مفهوماً وصحيحاً وثورياً تماماً، لأن الجمهورية البورجوازية كانت تعني آنذاك خطوة إلى الأمام. ولكن البورجوازية في ظروف الاتحاد السوفياتي ـ طبعاً قبل المرحلة الجربتشوفية ـ تكون خرقاً وشيئاً رجعياً مضاداً للثورة، لأن الجمهورية

البورجوازية هي خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى الجمهورية السوفياتية. وعلى هذا المنوال يجري تطبيق الماركسيين للنقطة الأولى بأن الطبيعة كلٌّ واحد متماسك ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تاماً على المجتع وتاريخ المجتمع.

هذه خلاصة رأيهم في تطبيق النقطة الأولى (وهي أن الطبيعة كل لا يتجزأ) على دراسة الحياة في المجتمع، أي في إخضاعهم دراسة الحياة في المجتمع ودراسة تاريخ المجتمع للنقطة الأولى من رأيهم في الطبيعة.

وهذا الرأي خطأ محض لقياسهم حياة الإنسان ككائن اجتماعي على الطبيعة لأن كل نظام اجتماعي وكل حركة اجتماعية لم تولِّدها الظروف الحتمية وإنما ولَّدتها أفكار تتعلق بالحياة. فوضع هذا النظام الذي تقبّله الناس بموجب قناعات، فإذا غيرت هذه الأفكار تغير النظام وهكذا. وهذا ما حصل في الاتحاد السوفياتي على يد جورباتشوف حيث انهار الاتحاد وانهارت من قبله كتلة أوروبا الشرقية نظراً لتغير أفكار الناس ولزوال الضغط والاكراه الذي كانت تزاوله السلطة المركزية، فعاد الناس إلى النظام الرأسمالي وتركوا الشيوعية. وبلاد مثل البلاد الإسلامية وكانت تُحكَم بالإسلام فاستولى عليها الرأسماليون ووضعوا فيها الأفكار الرأسمالية وطبّقوا النظام الرأسمالي، فإذا غُيِّرت أفكار الناس ووضعت لديهم الأفكار الإسلامية رجعوا لنظام الإسلام. فهذا ليس خَرْقاً وبدعة مضادة للطبيعة وإنما هو المنسجم مع الواقع في أن كل أمة إنما تسير في الحياة حسب ما لديها من أفكار، فأوروبا الشرقية في الوقت الذي تزحزح عنها كابوس الحكم الماركسي أخذت الأفكار الرأسمالية واتبعت نظام الحريات، وهذا ليس خرقاً للطبيعة وإنما هو المنسجم مع الواقع في أن كل شعب إنما يسير في الحياة حسب ما لديه من أفكار. وعليه فإن الأشياء والقوانين في الكون وفي كل جزء من أجزاء الكون تعتبر كُلّاً متماسك الأجزاء، لا يعني أن الجزء ليست له قوانين إلَّا القوانين الكلية، أو ليست له حركة إلَّا الحركة الكلية، فإن المشاهد أن لكل جزء قوانين خاصة به، وله حركات خاصة به، وبهذه القوانين الخاصة، وبتلك الحركات الخاصة هو متميز عن شيء آخر، وغير مرتبط به رغم أنهما مرتبطان بكلية الكون وقوانينه. كما وأن

الإنسان يتميز عن جميع أجزاء الكون بأن له قوانين خاصة به، وحركات خاصة به، وأنه يسيطر على الأشياء والحوادث في دائرة واسعة، ويختار القوانين التي يريدها، ويقوم بالحركات التي يريدها. وإنْ كان الإنسان يخضع للقوانين الخاصة به كدقات القلب، وللقوانين العامة للوجود المُدْرَك المحسوس، فهو لا يكيّف سلوكه بكل شيء في الكون، ولا يتكيّف سيره كالمريخ مثلاً. فالادعاء بأن كل الحوادث مرتبطة فيما بينها ويكيّف بعضها البعض الآخر بصورة متقابلة ادعاء باطل، وبالتالي الادعاء بأن الإنسان يسير في عيشه سيراً جبرياً ادعاء باطل واعتبار اختياره للنظام الذي يريده خرقاً وبدعة مضادة للطبيعة قول كاذب مخالف للواقع. فالإنسان منفرد عن باقي الأشياء والحوادث الموجودة في العالم فهو يختار النظام الذي يريد. وبهذا يظهر بوضوح خطأ تطبيق النقطة الأولى من رأي الماركسيين في الطبيعة على دراسة الحياة والمجتمع وبالتالي خطأ الكاتب.

٢ ـ فساد قانون عدم الثبات في الأنظمة (التطور والتغير):

أمّا من حيث تطبيق النقطة الثانية على المجتمع ودراسة تاريخ المجتمع فإنهم يقولون إذا صحّ أن العالم يتحرك ويتطور دائماً وأبداً، وأن اختفاء القديم ونشوء الجديد هما قانونا التطور أصبح من الواضح أن ليست هناك أنظمة اجتماعية ثابتة غير قابلة للتغير ولا مبادىء أبدية للملكية، وليست هناك أفكار ثابتة لحل مشاكل الإنسان بشكل عام سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وبالتالي يجب أن يحلَّ النظام الاشتراكي الماركسي محلَّ النظام الرأسمالي كما حلَّ النظام الرأسمالي في حينه محل النظام الاقطاعي.

إن هذا الاستنتاج بُني على رأيهم في الطبيعة من حيث أنها تتغير ومن حيث أن هناك أشياء تنشأ وأشياء تضمحل فتكون الأنظمة كذلك تتغير، أي أنه لا بدَّ أن يحصل تغير في الأنظمة، وأن هناك أنظمة تختفي، وهذا خطأ محض. فإنه صحيح أن في العالم تغير ولكن ذلك لا يعني أن الأنظمة تتغير حتماً ما دام العالم في حالة تغير إذْ يجوز أن تتغير الأنظمة ويجوز أن لا تتغير فهي غير مرتبطة بتغير

العالم من جهة، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الطبيعة وعلى أشياء الطبيعة من جهة أخرى. فتغير الأشياء في العالم قد يحدث من جراء عوامل معينة كتغير التراب بتحجره، ولكن الأنظمة غير مرتبطة بتغير الأشياء، كما أن العوامل التي أَدَّت إلى تغيير الأشياء لا تنطبق على الأنظمة في المجتمع. وكذلك فإن العوامل التي تؤدّي إلى تغيير الأنظمة في المجتمع لا تنطبق على الأشياء. فربط تغير الأنظمة بتغير العالم لا وجه له للتباين الواضح بينهما. ولذلك كان القول بحتمية تغير الأنظمة لأن التغير في العالم أمر حتمي قول خاطىء.

نعم إن الأنظمة يجوز أن تتغير سواء تغيَّرت الأشياء أم بقيت كما هي، فجواز تغير الأنظمة ليس هو الخطأ، بل الخطأ هو جعل تغير الأنظمة أمراً حتمياً، وأنها تتغيَّر لأن العالم يتغير وذلك لأنه لا علاقة مطلقاً بين تغير العالم وبين الأنظمة. ثم إن موضوع كون الأنظمة ثابتة أو متغيرة غير وارد. وليس التغير والثبات محل بحث في الأنظمة لأن الأنظمة هي معالجات للحوادث والأشياء. فالنظرة إليها ليست نظرة ثبات أو تغير، وإنما نظرة صلاح وعدم صلاح. فنظام إباحية الملكية نظام قديم، ونظام الغاء الملكية نظام جديد فلا يُقَال إن اختفاء القديم ونشوء الجديد هو قانون للتطور. فنظام إباحة الملكية لأنه قديم يجب أن يختفي وأن ينشأ على أنقاضه نظام الغاء الملكية، ولا يُقال ذلك لأن الواقع أن نظام إباحة الملكية باق ولم يتغير، ونظام الغاء الملكية وجد لوجود أفكار جديدة، وليس لأن القديم اختفى ونشأ نظام جديد. وكذلك نظام الحروب نظام قديم ونظام السلم ونزع الأسلحة نظام جديد، ولكن لا يُقال إن نظام الحروب لأنه قديم يجب أن يختفي وأن ينشأ نظام السلم ونزع الأسلحة. لا يُقال ذلك لأن الواقع أن نظام الحروب موجود وهو الذي له واقع وأن نظام السلم ونزع الأسلحة لا يزال مجرد أفكار ونظريات، وأن الحروب لم تنته ولن تنتهي ولا يمكن أن تنتهي لأن هذا مخالف لغزيرة حب البقاء عند الإنسان، وهذه الغريزة واقع، وفكرة انهاء الحروب ونزع التسلح نظرية لن تثبت أَمام الواقع. وأيضاً نظام عدم معاقبة الرسل أي ما يُسمى بالحصانة الدبلوماسية نظام قديم، ولم يأت نظام خلافه، فلا يُقال إنه قديم

ويجب أن يختفي ويأتي نظام جديد، لأن الواقع أنه موجود ولم يوجد خلافه بعد. وعليه فإن النظرة إلى الأنظمة يجب أن لا تكون نظرة ثبات وتغير بل نظرة صلاح وعدم صلاح، فلا يصح أن تُبحَث الأنظمة على أساس الثبات والتغير بل يجب أن يكون بحثها على أساس الصلاح وعدم الصلاح. فالنظام من حيث هو ليس كالرغيف تعفن ولا كالعجين صار خبزاً فتغير، وليس كالطفل صار شاباً ولا كالشاب صار هرماً، وإنما هو معالجات لوقائع فلا ينطبق عليه ما ينطبق على العالم من حتمية التغير وعدم الثبات، وليس هو مربوطاً بالعالم، ولذلك لا يقال إنه لا توجد هناك أنظمة ثابتة لأن العالم غير ثابت بل متغير ولا يُقال إنه لا توجد هناك أفكار ثابتة دائمة لا تتغير لأن العالم غير ثابت بل يتغير.

إن التغير والثبات ليسا محل بحث في الأنظمة ولكنهما محل بحث في العالم، وما ينطبق على العالم من التغير لا ينطبق على الأنظمة فالأنظمة غير مربوطة بالعالم حتى يكون تغيره مؤديًا بشكل حتمي إلى تغيرها.

وأكبر دليل على ذلك واقع الأنظمة وواقع الأفكار، فهناك أنظمة لم تتغير بعد رغم قدمها كنظام عدم معاقبة الرسل أو ما يُسمى بالحصانة الدبلوماسية، وكنظام التسليح، وكنظام التجسس على الأعداء. وهناك أفكار لم تتغير بعد رغم قدمها كفكرة أن الشمس مضيئة وأن الواحد والواحد يساوي اثنين وأن الإنسان لا يعيش بدون غذاء. فلو كان التغير في الأنظمة والأفكار حتمياً لما بقي نظام واحد ولا فكر واحد لم يتغير لأنه لا يوجد في العالم شيء لا يتغير، ولو كانت الأنظمة مربوطة بالعالم لاستحال أن يوجد نظام واحد وفكر واحد لم يتغير لأنه لا يوجد في العالم شيء لم يتغير، ولكن الواقع أنه توجد بعض الأنظمة لم تتغير. وتوجد بعض الأفكار لم تتغير مما يدلُّ على أن القول بحتمية التغير في الأنظمة والأفكار قول خاطىء، وأن القول بأن الأنظمة والأفكار مربوطة بالعالم من حيث الثبات والتغير قول خاطىء أيضاً. صحيح أن هناك أنظمة كثيرة قد تغيَّرت، وهناك أفكار عديدة قد تغيرت، فنظام جعل الحكم حقاً إلهياً مقدساً للامبراطور ولورثته من بعده قد تغير وحلَّ محله نظام جعل الحكم للأُمَّة تختار مَنْ تشاء ليكون حاكماً لها؛ ونظام

الامبراطوريات الذي كان يقول باعطاء امتيازات لمركز الامبراطورية على سائر المقاطعات قد تغيَّر وحلَّ محله نظام المساواة بين سائر المقاطعات في الحقوق والواجبات، ونظام التمييز العنصري بتفضيل عنصر على عنصر لأنه أبيض أو لأنه من شعب معين قد تغيَّر وحلَّ محله نظام عدم التمييز بين عنصر وعنصر. ولكن كل هذا التغير لم يأتِ لأن العالم يتغير، وإنما حصل التغير لأنه ظهر فساد هذه الأنظمة والأفكار وعدم صلاحها لمعالجة مشاكل الإنسان فتغيّرت ووضع مكانها ما يظن أنه علاج أصلح لهذه المشاكل. فتغيرها لم يكن لأن التغير في الأنظمة أمر حتمي ولم يكن لأنها مربوطة بالعالم والعالم يتغير فتغيرت بل كان تغيرها لأن الناس رأوها غير صالحة لمعالجة مشاكلهم فغيروها، ولذا فلا يتخذ وجود التغير في الأنظمة والأفكار دليلاً على أن التغير فيها أمر حتمي ولا على ارتباطها بالعالم من حيث تغيره.

وقد يحصل تغير الأنظمة لتغير الوقائع، فيكون النظام موضوعاً لواقع معين، فيتغير هذا الواقع ويوجد مكانه واقع جديد فيصبح النظام غير صالح لهذا الواقع الجديد ولذلك يحتاج إلى نظام آخر غير النظام الأول فتغير النظام لتغير الواقع. وهذا قد يحصل في أحكام جزئية وقد يحصل في أنظمة عامة. فمثلاً عصير العنب واقعه معين ويُعَالج بحكم معين وهو إباحة شربه وبيعه وحمله. ولكن حين يتخمَّر هذا العصير ويصبح خمراً، يتغير واقعه. فيحتاج إلى نظام آخر غير الأول فيُعَالج بحكم آخر غير الأول وهو تحريم شربه وبيعه وحمله. فالحكم قد تغير لتغير الواقع. ومثلاً حين تكون حالة الحرب الفعلية قائمة بين أمتين يكون هناك واقع معين للعلاقات بينهما ويكون لهذا الواقع نظام معين وهو إباحة دماء وأموال وأراضي العدو المحارب، فتعقد بين الأمتين معاهدة صلح وحسن جوار وأمان عام، وبذلك يتغيّر الواقع للعلاقات بينهما فيحتاج إلى نظام آخر غير الأول وهو احترام المعاهدة، وعدم التعرض لهم ولأموالهم ولأراضيهم. فالحكم قد تغيَّر لتغير الواقع، ولكن هذا التغير لم يحصل لأن التغير حتمي في الأنظمة، ولا لأن العالم يتغيّر بل لأن الواقع الذي يعالجه النظام قد تغير وهذا الواقع ليس هو العالم،

ولا لأنه شيء يتغير، بل لأن النظام وضع له، فلما لم يعد موجوداً لم يعد هناك مكان للنظام الذي يعالجه.

إن تغيير الأنظمة إذا تغيَّرت الوقائع وتغييرها إذا ظهر فسادها إنما يكون بحسب الأفكار التي يحملها الإنسان الذي يغير هذه الأنظمة، فإذا كانت الأفكار ترى أن الواقع الجديد لم يعد النظام القديم صالحاً له يحصل تغيير النظام، وإذا كانت هذه الأفكار لا ترى ذلك وترى أن النظام القديم لا يزال صالحاً للواقع الجديد لا يحصل التغيير. فمثلاً عصير العنب لا يرى بعض الناس أن تغير واقعه وكونه أصبح خمراً يحتاج إلى نظام جديد غير الأول ولذلك يبقى له نظامه الأول، فتبقى إباحة شربه وبيعه وحمله، في حين أن المسلم يرى أن تغير واقعه يجعل النظام الأول غير صالح له فلا بدَّ من نظام جديد يصلح لمعالجته. ومثلاً استعمار الشعوب الضعيفة، يرى أكثر العالم أنه نظام فاسد، وهناك رأي عام عالمي ضده، وترى الدول الرأسمالية أنه نظام صالح، ولذلك تتمسَّك به، وبالرغم من الضغط العالمي لم تر تغييره ولم تغيره مختارة وإنما استبدلت أسلوبه فبعد أنْ كان عن طريق الجيوش والقتال صار عن طريق القروض والمساعدات. فالنظام الاستعماري لم يتغير رغم ظهور فساده، ورغم الضغط العالمي. وما لم تنزع الأفكار الرأسمالية من رؤوس الدول الرأسمالية لا يمكن أن يتغير نظام الاستعمار ما دامت توجد لدى الرأسمالية قدرة على القيام به.

فالتغير في الأنظمة فوق أنه لا يكون حتمياً ولا يجري لأن العالم يتغير، فإنه حتى في الواقع الذي يجري بحسبه تغير الأنظمة وهو ظهور فسادها، أو تغير الواقع الذي تُطَبَّق عليه لا يحدث ذلك إلاَّ إذا وجدت الأفكار التي تقتضي تغيير النظام لدى الإنسان.

والناظر في الوقائع منذ أن وجد الإنسان يرى أن الإنسان حين يأخذ نظاماً غير نظامه الأول لا يجري تغييره حسب تغير الكون أو حسب تغير الأشياء والحوادث وإنما يجري تغييره بتغيير الأفكار التي يحملها والمشاعر المتيقظة لديه، كما جرى تغيير الوثنية ووضع الإسلام مكانها، وكما جرى تغيير الشيوعية

في روسيا ووضع الرأسمالية مكانها، فما الذي حصل في عهد جورباتشوف من تغيرات في المادة ـ الكون والإنسان والحياة ـ حتى جرى استبدال الماركسية بعد سبعين سنة من التطبيق بالرأسمالية؟ إن وسائل الانتاج لم تتغير ولم يتغير الإنسان الروسي، ولم تتغير طريقة العيش في الاتحاد السوفياتي. إذنْ لماذا تغير النظام في الاتحاد السوفياتي بهذه الطريقة السينمائية العجيبة، كيف يتغير مصير دولة كبرى مؤثرة في العالم تستطيع صواريخها الموجهة أن تصيب أي بقعة في العالم؟ هل هناك أي صلة بين هذا التغير الحاصل وبين الوقائع المادية؟ وما هو الرابط بين التغيرات المادية في الطبيعة والتغيرات التي حدثت في المجتمع السوفياتي؟ لا يستطيع منصف إلاَّ أَن يقول إن الذي حدث بالضبط هو رغبة شعوب الاتحاد السوفياتي بالتغيير من الماركسية إلى الرأسمالية لأن هذه الشعوب بالأساس لم تقتنع بالشيوعية ولم تسر عليها إلاَّ مجبورة ومقهورة بمذابح لينين ومعسكرات الموت والاعتقال في عهد ستالين، فبمجرد أن رفع جورباتشوف عصا موسكو الغليظة عادت شعوب الاتحاد السوفياتي إلى فطرتها الحقيقية مثل باقي شعوب العالم. وكأي إنسان على وجه الأرض يريد أن يشبع غرائز حب البقاء والنوع والتديّن فقد شُطِبت الفلسفة الماركسية في شوارع موسكو وبورتغراد وكييف وبخارى وسمرقند بسرعة البرق، وعادت شعوب الاتحاد السوفياتي إلى أرثوذكسيتها وكاثوليكيتها وإسلامها. ولذلك فإن تغير الأشياء والوقائع التي تجري إنما يتطلّب معالجة جديدة للأشياء والوقائع الحادثة ولا يتطلّب تغيير النظام، لأن النظام هو مجموعة معالجات تستند إلى فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة كما هي الحال في المبادىء الثلاثة: الإسلام والرأسمالية والاشتراكية العلمية (الماركسية). فتغير الأشياء والحوادث لا يغير الأنظمة وإنما يتطلّب معالجات لهذه الأشياء والحوادث ويظلُّ الشعب متمسكاً بالنظام الذي يعيش عليه. والنظام عادة يكون خطوطاً عريضة، والحوادث تتجدد والأشياء تتغير، وتغيرها لا يعني تغير الخطوط العريضة وإنما يعني وضع معالجات للحوادث والأشياء الجديدة من تلك الخطوط العريضة. وإذا لم يوجد فيها قابلية أخذ المعالجات الجديدة كما هي الحال في النظام الرأسمالي في الفقه الغربي، فإنهم يضعون لها معالجات جديدة،

ويحاولون تأويل الخطوط العريضة لتنسجم معها المعالجات الجديدة، فتصبح بعد هذه التأويلات والتفسيرات جزءاً من النظام.

وهكذا لا يحصل التغير في النظام إلاَّ إذا تغيرت الأفكار لا الحوادث والأشياء، فالأفكار التي يحملها الإنسان والمشاعر المتيقظة لديه هي التي ترى تغيير النظام مع بقاء الوقائع كما هي، وهي التي ترى وضع معالجات من هذا النظام للوقائع المتجددة والأشياء المتجددة وهي التي ترى تغيير المعالجات لتغير الوقائع والأشياء. فهل كان التغيير كله في الأنظمة من حيث هي؟ أَم في وضع معالجات من تلك الأنظمة للوقائع والأشياء المتجددة؟ أم في تغيير المعالجات لتغير الوقائع؟ إن التغيير كان من الأفكار والمشاعر فقط، ولا دخل لتغير العالم في شيء منها ولا لتغير الوقائع والأشياء في تغييرها وعدم تغييرها. ومن هنا لا توجد حتمية التغير في النظام ليحلَّ محله نظام آخر بناء على تغير العالم أو تغير الحوادث والأشياء في تغييرها وعدم تغييرها، ومن هنا لا توجد حتمية التغير في النظام ليحلَّ محله نظام آخر بناءً على تغير العالم أو تغير الحوادث والأشياء، وإنما القضية في الأنظمة هي قضية الأفكار التي يحملها الناس، والمشاعر المتيقظة لديهم فإذا تغيرت يتغيَّر النظام وإذا لم تتغير لا يتغير ويبقى أبديًّا ما دام الناس يحملون أفكاره ومشاعره. وعلى ذلك لا ضرورة لأن يحلَّ النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي ولا النظام الرأسمالي محل الاشتراكي، بل يحل نظام محل نظام في حالتين فقط، إحداهما إذا تغيرت الأفكار والمشاعر والثانية إذا جاءت قوة أقوى من قوى الأمة مادياً وفكرياً وفرضت عليها نظامها فحينئذ يتغير النظام، كما حدث في دول أوربا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية عندما احتلها الاتحاد السوفياتي وفرض عليها الماركسية بالحديد والنار. وما عداهما لا يحصل تغيير في النظام مطلقاً. وعليه كان من الخطأ القول بأن الأنظمة تتغير لأن العالم يتغير، وكان من الخطأ القول بأن تغير الأنظمة أمر حتمي وكان من الخطأ القول إن الأنظمة الثابتة غير موجودة وكان من الخطأ القول بأن النظام الاشتراكي يحلّ محل النظام الرأسمالي. وبذلك يظهر خطأ النقطة الثانية.

وهنا قد يُقال إن حتمية التغير في الأنظمة هي حتمية اجتماعية، وليست قدرية طبيعية. والحتمية الاجتماعية هي حتمية تحصل بالقوة أي بالفعل، بفعل فاعل، وليست آلية. فهي في دور الكُمُون ولا بدَّ من تدخل الإنسان، بمعنى أن التغير في النظام يكون كامناً فيه ولكنه لا يتحول من نفسه آلياً بل لا بدَّ من تدخل الإنسان، أي لا بدَّ من القيام بأعمال ليحصل هذا التغير. وعلى ذلك فإن عدم حصول التغير في النظام في بعض الحالات لا يتعارض مع النظرية فالنظرية لا تقول بالتغير الآلي وإنما تقول بالتغير بفعل فاعل ولكن كونه يصبح قابلاً للتغير هو الأمر الحتمي. والجواب على هذا هو أن الشيوعيين يقولون إن اختفاء القديم ونشوء الجديد هو قانون للتطور فيكون تغير النظام القديم ومجيء نظام جديد كذلك هو قانون التطور في الأنظمة. أَمَّا القول بأن ذلك إنما يكون كامناً فيه وليس متحولاً بالفعل، وأنه حتى يتحول بالفعل لا بدَّ من تدخل الإنسان فهو تفسير لحتمية التطور التي يقولون بها، أي أنهم يفسِّرون حتمية التطور بأنها تجعل في النظام قابلية للتحول وليس تحولاً واقعاً بالفعل، وأيضاً مع هذا التفسير تكون النظرية خطأ. أمَّا بالنسبة لكون التغير يكون كامناً في النظام، أي يتحول النظام من حالة معينة إلى حالة فيها قابلية التغير، فإن المُشَاهد أن هناك عدة أنظمة لا تزال من قديم الزمن حتى الآن كما هي، فنظام الحرب ونظام الرسل أي السفراء بين الدول ثابت مع أنهما قديمان وأنهما باقيان، فلو كان التغير يحصل حتماً بتحوله لوجود قابلية فيه لحصل في هذين النظامين. وبما أنه لم يحصل فيهما فتكون حتمية التغير في كونه يكون كامناً فيه غير صحيحة، لأنه أي كون التغير كامناً فيه لا يلزم أن يوجد في كل نظام، فهناك بعض الأنظمة لا يمكن فيها التغير أي لم يحصل فيها قابلية التغير. فلو كانت الحتمية الاجتماعية ـ أي وجود النظام في دور الكمون للتغير ـ لا بدَّ من حصولها لأن اختفاء القديم ونشوء الجديد حتمي لكان نظام الحروب ونظام السفراء قد آن له أن يصل إلى دور الكمون للتغير بناء على الحتمية الاجتماعية التي يقولون بها، وبما أنه لم يوجد فيها هذا الكمون بعد، لا في نظام الحروب، ولا في نظام السفراء، فتكون الحتمية الاجتماعية لم تحصل. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن النظام هو إمَّا أفكار تعالج مشاكل وإمَّا أفكار تبيّن الطريقة

لتطبيق هذه الأفكار التي تعالج المشاكل، وكل منهما فيه قابلية التغير في كل وقت بواسطة تدخل الإنسان. فليس النظام شيئاً يصل إلى حالة يحصل فيها كمون للتغير كما يحصل في الماء حين تزداد حرارته أو تنقص لدرجة معينة. فالنظام من أساسه فيه قابلية التغير بتدخل الإنسان وليس عند وصوله إلى حالة من الحالات. فالرأسمالية التي تُطبّق في روسيا الآن فيها قابلية للتغير إذا حمل الروس أفكار الإسلام حيث عندها قطعاً سيغيرونها ويضعون الإسلام بدلاً عنها. ولو أن روسيا استولت على ألمانيا الغربية كما استولت على ألمانيا الشرقية في نهاية الحرب العالمية الثانية لطبّقت عليها النظام الشيوعي ولأصبحت ألمانيا الغربية بلداً شيوعياً، لأن الشعب في الالمانيتين كان شعباً واحداً، ولأننا لا نستطيع أن نقول إن قابلية التغيير كانت موجودة في القسم الذي سُمي ألمانيا الشرقية وغير موجودة في القسم الذي سُمي ألمانيا الغربية ولا يستطيع عاقل أن يثبت ذلك.

فكون النظام فيه قابلية التغير أمر طبيعي ولكن ذلك لم يحصل فيه حتماً كما حصل التغير في العالم، ولم يحصل فيه حتماً حين يصل إلى درجة معينة كما يحصل في الماء، أي لم يكن كامناً فيه من قبل وصار كامناً فيه عندما وصل إلى حد معين، بل قابلية التغير في كل نظام آتية من حيث كونه أفكاراً تطبق على وقائع يمكن أن يأتي أي إنسان ويطبق غيرها. وبهذا يظهر أن الحتمية الاجتماعية غير موجودة في واقع الحياة ولا في واقع الأنظمة.

صحيح أن النظام إذا ظهر فساده يصبح مستدعياً للتغيّر، وإذا تغير الواقع الذي كان يعالجه يصبح مستدعياً للتغيير، ولكن هذا ليس من قبيل ما يسمونه الحتمية الاجتماعية أي ليس هو تغيراً حتمياً في النظام من حال إلى حال خرج فيها من دور الكمون، وإنما هو آتٍ من حيث كون النظام إنما جاء ليعالج أي ليصلح فإذا صار فاسداً ذهب المبرر لتبنيه، ووجد المبرر لتغييره، وآتٍ من حيث كونه جاء لمعالجة واقع معين، فإذا ذهب هذا الواقع فلم تكن هناك حاجة إليه، فالتغير هنا الذي صار يستدعيه وضع النظام في هذه الحالة هو صلاحية النظام لواقع معين أو عدم صلاحيته، وليس لمجرد التطور ولا الحتمية الاجتماعية. ومن هذا يتبيَّن

أن النظام لا يتطور حتى يصل إلى دور الكمون للتغير فيحتاج إلى تدخل الإنسان حتى يفجِّر هذا الكمون أي يساعد حتمية التطور فيخرجها من الكمون إلى التطور بالفعل، وإنما هو أفكار لمعالجة واقع معين. فإذا ظهر فساد هذه الأفكار استدعى ظهور فسادها تغييرها بأفكار صالحة أي بنظام صالح، وكذلك إذا تغير الواقع الذي تعالجه ووجد واقع غيره استدعى تغير الواقع تغيير الأفكار، أي تغيير النظام والاتيان بأفكار أخرى، أي نظام آخر يُطبَّق على الواقع الجديد. وبذلك يظهر فساد القول بالحتمية الاجتماعية، وبالتالي يبطل القول بحتمية التطور. ولذا فإنه يمكن أن يوجد نظام أبدي لا يتغير إذا ثبت أنه صالح ولم يحصل فيه فساد، ويمكن أن يوجد نظام يتغير إذا ظهر فساده، فالقول بحتمية التغير في الأنظمة قول باطل قطعاً، وهذا ما يثبت زيف الماركسية وخطأ أفكار الكاتب الذي استلهم الفكر الماركسي عندما علل سبب نكرانه للسنة النبوية بأنها ليست وحياً من الله سبحانه وتعالى إلى رسوله محمد ﷺ واعتبرها تفاعلاً مرحلياً للإسلام في زمن الرسول ﷺ وأنها اجتهادات مرحلية مفصلة لذلك الزمان وذلك المكان، وكذلك بالنسبة إلى آراء الصحابة رضي الله عنهم وآراء الفقهاء والأئمة.

٣ ـ فساد قانون التغير من كمي إلى كيفي في المجتمع:

وأمَّا من حيث تطبيق النقطة الثالثة على المجتمع وهي إذا صحَّ أن الانتقال من التغيرات الكمية البطيئة إلى تغيرات كيفية فجائية سريعة هو قانون للتطور، فمن الواضح أن الثورات التي تقوم بها الطبقات المضطهدة هي حادث طبيعي تماماً ولا مناص منه. وبالتالي فالانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية وتحرر الطبقة العاملة من النير الرأسمالي يمكن تحقيقها لا بتغييرات بسيطة بطيئة ولا بإصلاحات، بل بتغيير كيفي للنظام الرأسمالي فقط أي بالثورة.

وهذا الرأي خطأ، فالماركسيون يطبقون في هذه النقطة القياس الشمولي، إذْ يطبقون ما يجري في بعض الأجسام على حركات الكون وبالتالي على حركات المجتمع، وهذا هو القياس الشمولي. والقياس الشمولي هو أن يُعطى الطفل

برتقالة مثلاً فيجدها حامضة فيقيس كل البرتقال عليها، فكون الماء يتحول إلى بخار في حالة وإلى جليد في حالة أخرى يُقَاس عليه الكون كله، وتُقَاس عليه المجتمعات.

ووجه الخطأ في قياس الكون والمجتمعات على تحول الماء إلى بخار أو إلى جليد هو أن الماء وإنْ كان جسماً وقد أَثرت فيه الحرارة التي سُلِّطت عليه فإن هذا لا يعني أن الحرارة تحوِّل جميع الأجسام كما تحوِّل الماء، ولا يعني أن غير الحرارة يحول الأشياء من حال إلى حال كالحرارة. وكون الماء تحول فجأة حين وصل إلى نقطة الحرج لا يعني أن المجتمع يمكن أن يتحول فجأة بواسطة الثورات حين يصل إلى نقطة الحرج. لأن المجتمع هو أناس وعلاقات وتحوله يحصل بتحول الأفكار، وليس بالثورات والاضطرابات. ومن الخطأ قياس طبائع الإنسان على طبائع الجمادات للاختلاف البيِّن بينهما. وعلى ذلك فإنه لا ضرورة لأن ينتقل المجتمع من حال إلى حال فجأة، ولا ضرورة لأن يحصل الانتقال من جراء الاضطهاد. فالنظام الرأسمالي وجد في أوروبا وأمريكا بشكل تدريجي وليس بشكل فجائي. ونظام الإسلام وجد في جزيرة العرب بشكل فجائي. واضطهاد الأوروبيين للسود في أفريقية السوداء استمرَّ مئات السنين ولم يحصل أي انتقال من جرَّاء الاضطهاد، بل لم تحصل ثورات تذكر مع وجود الاضطهاد. وما شوهد في أفريقية في السنوات المنصرمة من محاولات ما يُسمَى بالاستقلال عن طريق الثورات جاءت من جراء الأفكار من دول كبرى مثل أمريكا والاتحاد السوفياتي السابق وليس من الناس أنفسهم، فقد أخذت كل منهما تبثُّ في أفريقية مفاهيم الاستقلال والتحرر وتقوم بأعمال دولية ضد المستعمرين الآخرين. وعليه فإن ما حصل في الماء من التغير لا ضرورة لأن يحصل في المجتمع إذا حصلت فيه ثورات. وتطبيق ما برهنت عليه العلوم الطبيعية من تغييرات في بعض الأجسام على المجتمع خاطىء لأنه لا يوجد أي تشابه بينهما، فضلاً عن أن واقع المجتمع قد دلَّ على أن منهاج التغير فيه لا يجري على كيفية معينة ثابتة محتومة كما هي الحال في الجمادات حين تتغير وتنتقل من حال إلى حال. وما دام هذا التطبيق كله

خطأ فالتغير من حيث هو لا ضرورة لأن يحصل، أي ليس حتمي الحصول لأن حصول الثورات ليس حتمياً، وكذلك حصول الانتقال على فرض حصول الثورات ليس حتمياً، فقد تحصل ثورات وقد لا تحصل، وعلى فرض حصولها قد يحصل الانتقال وقد لا يحصل. وعلى ذلك فإن ما ترتب على حتمية حصول الانتقال من النشوء والارتقاء ليس حتمي الحصول، لعدم انطباق ما يجري على الأجسام حسب العلوم الطبيعية على المجتمع.

صحيح أن وجود أفكار ومشاعر في شعب من الشعوب أو في جماعة من الجماعات، وسيطرة هذه الأفكار والمشاعر عليها تجعل مجتمع ذلك الشعب أو تلك الجماعة يتحول بشكل حتمي من حال إلى حال ومن نظام إلى نظام، ولكن ذلك لا يحصل كحادث طبيعي بل هو حادث قد جرى عن قصدٍ وتعمدٍ للقيام به، فهو حادث مقصود أو مصطنع. إذْ لولا بثُّ الأفكار والمشاعر، ووصولها إلى حد جعلها مسيطرة لم يحصل التحول، فهو ليس حادثاً طبيعياً ولم يحصل بشكل طبيعي، وإنما حصل بحركة مقصودة أي مصطنعة. والحتمية ليست في حصوله، وإنما هي في حصوله إذا حصلت سيطرة الأفكار والمشاعر على الشعب أو على الجماعة. وبثُّ الأفكار وسيطرتها لا تحصل طبيعياً ولا حتمياً، فيكون تحول الشعب أو الجماعة من حال إلى حال، ومن نظام إلى نظام ليس طبيعياً ولا حتمياً. والشيوعيون لا يقولون إنه إذا حصلت سيطرة الأفكار والمشاعر على الشعب يحصل تحول المجتمع، وإنما يقولون إن حصول الثورات التي تقوم بها الطبقات المضطهدة يجعل الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية حتماً ولا مناص منه، ولا يقولون إذا حصلت الثورات يحصل الانتقال، وإنما يقولون حصول الثورات أمر حتمي ولا مناص منه. فيكون في نظرهم انتقال المجتمع من حال إلى حال ومن نظام إلى نظام أمراً حتمياً ولا مناص منه، وهذا هو الخطأ. لأن حصول الثورات من الطبقات المضهدة ليس حتمياً، ولأن انتقال المجتمع من حال إلى حال ومن نظام إلى نظام على فرض حصول الثورات ليس حتمياً. فقياس المجتمع على الطبيعة والأجسام بأنه نظراً لأنها تتغير حتمياً فالمجتمع إذنْ يتغير حتماً قياس

خاطىء لأن التغير في المجتمع ليس حتمياً كما هي الحال في الأجسام الطبيعية ولأن تطبيق ما ثبت بالنسبة للجمادات على الإنسان ومجتمعه خطأ فاحش لأنه حتى يمكن تطبيق مثل هذه القاعدة على الإنسان أو على المجتمع، فلا بدَّ أن يكون هنالك قاسم مشترك بين الإنسان ومجتمعه وبين الجمادات، وأن يكون هو (أي القاسم المشترك) موضوع القاعدة حتى يصحَّ القياس أو التطبيق.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التغيرات التي تحصل في الكون ليست حركة تقدمية صاعدة، وانتقالاً من أدنى إلى أعلى بل هي مجرد تغير، قد يكون صاعداً وقد يكون نازلاً، وكذلك التغيرات التي تحصل في المجتمعات ليست تغيرات صاعدة وإلى أحسن، بل هي مجرد تغير، قد يكون صاعداً وقد يكون نازلاً.

صحيح أن التغير هو انتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة ولكنه ليس بضروري أن تكون هذه الحالة الجديدة صاعدة وسائرة في طريق الارتقاء، وأن تكون أحسن من الحالة القديمة، بل قد تكون الحالة القديمة أحسن، وقد تكون انتقالاً إلى الوراء بدل أن تكون إلى الإمام. ومن هنا كان تطبيق نظرية داروين التي آمن بها الكاتب في النشوء والارتقاء على المجتمع فاسداً، لأن موضوع النظرية هو الناحية الفسيولوجية في أفراد الكائنات الحية. فتطبيق هذه النظرية على المجتمع البشري هو تطبيق ناحية فسيولوجية على ناحية أخرى غير فسيولوجية. فواقع المجتمع شيء والواقع الذي تتناوله النظرية شيء آخر، وتطبيق أحدهما على الآخر باطل لا شكَّ فيه. إضافة إلى ذلك إنه ليس ضرورياً أن يكون اتجاه التغير يعني الانتقال من حالة إلى حالة نحو الأحسن، فقد يكون نحو الأحسن وقد يكون نحو الأسوأ. والشيوعيون أنفسهم يقولون في بحث الماركسية في أبحاث ما يُسمَى بالردة أن من الممكن قيام نظام رجعي على أنقاض نظام تقدمي. وواقع المجتمعات في العالم يرى بوضوح أن التغيرات التي تحصل في المجتمعات ليس حتمياً أن تكون انتقالاً من أدنى إلى أعلى وإلى الأمام بل قد تكون إلى أعلى وقد ينتقل إلى أسفل. فالمجتمع في جزيرة العرب انتقل ببعثة الرسول ﷺ إلى أعلى،

ولكنه حين أُسيء تطبيق الإسلام في بلاد المسلمين رجع إلى الوراء، وحين انحسر نظام الإسلام وصارت بلاد المسلمين عدة دول انحطَّ إلى أسفل. والمجتمع في أمريكا الشمالية حين كان تحت سلطة الاستعمار كان مجتمعاً منحطًّا وحين تحرر من الاستعمار ارتفع، وحين ازدادت فيه العلوم ازداد ارتفاعاً في حين أن المجتمع في أمريكا اللاتينية ظلَّ منحطاً، وظلَّ مشغولاً بالثورات والانقلابات. والمجتمع في إيران أيام الخلافة العباسية كان في حالة ارتفاع، وحين انفصلت إيران عن جسم الدولة الإسلامية نزل إلى أسفل، وهناك عشرات الأمثلة من واقع المجتمعات تنطق بوضوح أن التغيرات في المجتمعات لا ضرورة لأن تكون تغيرات صاعدة وإلى أحسن بل قد تكون إلى أحسن وقد تكون إلى أسوأ، وعلى ذلك فإن حركة المجتمع في انتقاله من حال إلى حال ليست حركة تقدمية صاعدة، والانتقال بها من حال إلى حال ليس انتقالاً من التغيرات الكمية البطيئة إلى تغيرات كيفية فجائية وسريعة، بل هي مجرد انتقال من حال إلى حال قد تكون نازلة وقد تكون صاعدة، وقد يكون الانتقال من جراء الثورة كما حصل في أمريكا الشمالية حين تحررت من الاستعمار، وكما حصل في روسيا حين زالت القيصرية وجاءت بالاشتراكية وقد يكون بدون ثورة كما حصل في انتقال الاتحاد السوفياتي والماركسية مؤخراً إلى الرأسمالية حيث حدث هذا الانتقال على يد قيادات الحزب نفسه عندما تغيَّرت أفكارهم ومشاعرهم.

كما أن الانتقال قد يكون بشكل تدريجي كما حصل في أوروبا، وقد يكون بشكل فجائي كما حصل في جزيرة العرب حين اعتنقت الإسلام وحملته رسالة للعالم. وكذلك قد يكون الانتقال إلى أسفل تدريجياً كما حصل في المجتمع الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، وقد يكون الانتقال إلى أسفل فجائياً كما حصل في ألمانيا الشرقية حين احتلها الشيوعيون.

وبذلك تبطل النقطة الثالثة من نقاط النظرية الديالكتيكية في الطبيعة فإذا كان انتقال الماء من حالة الجليد إلى حالة السيولة ثم إلى الحالة الغازية يُعتَبر حركة تقدمية صاعدة فإن تحول بخار الماء إلى ماء ثم إلى جليد يعتبر حركة رجعية نازلة

وبما أن كلتا الحركتين تجريان حسب قوانين طبيعية كان حظ الحركة التقدمية الصاعدة في الكون ليس بأوفر من حظ الحركة الرجعية النازلة، فعلى أي أساس إذنْ قرروا أن اتجاه التغير في الكون إنما هو اتجاه تقدمي صاعد؟ وعلاوة على هذا فإن الأنظمة التي تُطبّق على الحوادث والأشياء من قبل الإنسان هي مجرد أفكار، فكونها حسنة أو سيئة ليس مرتبطاً بكونها قديمة أو جديدة بل مرتبطة بكونها صحيحة أو غير صحيحة. فواحد زائد واحد يساوي اثنين فكر قديم، ولكن قدمه لم يجعله سيئاً، وكون الإنسان يستر عورته فكر قديم ولكن قدمه لا يجعله خطأً، وإنشاء صناديق التوفير فكر جديد، وكونه جديداً لا يجعله حسناً لأن صناديق التوفير تؤخر اقتصاد البلاد بل تضرّ به، ومذهب التعري فكر جديد، وكونه جديداً لا يجعله حسناً، وهكذا. فلو فرضنا جدلاً أن الطبيعة تنتقل في حركتها من البسيط إلى المركَّب ومن الأدنى إلى الأعلى فإن ذلك لا ينطبق على المجتمع لأن الذي يحوله من حال إلى حال هو الفكر، والفكر إنما يكون حسناً إذا كان صحيحاً وغير حسن إذا كان خطأً. وبحسب ما يوضع في المجتمع من أفكار تكون حاله من حسن أو سيّىء فلا يكون فيه انتقال حتمي إلى أحسن، وإنما يكون انتقالاً من حال إلى حال ليس غير. وهذا أيضاً يبطل تطبيق النقطة الثالثة على المجتمع ويبطل أفكار الكاتب في التغير الكمي والكيفي والقفزات النوعية.

٤ ـ فساد قانون التناقضات الداخلية في المجتمع:

وأمَّا من حيث تطبيق النقطة الرابعة على المجتمع ودراسة تاريخ المجتمع، فيقول الماركسيون في تطبيقها على المجتمع، إنه إذا صحَّ أن التطور يجري بانبثاق التناقضات الداخلية وبالنزاع بين القوى المتضادة على أساس هذه التناقضات، فمن الواضح أن نضال البروليتاريا الطبقي هو حادث طبيعي تماماً ولا مناص منه، وبالتالي لا ينبغي اخفاء تناقضات النظام الرأسمالي بل ينبغي ابرازها وعرضها، ولا ينبغي خنق النضال الطبقي بل ينبغي القيام به إلى النهاية. ولذلك يجب اتباع سياسة بروليتارية طبقية حازمة لا سياسة إصلاحية تقول بالتنسيق بين مصالح البروليتاريا

ومصالح البروجوازية ولا سياسة تفاهمية تقول بادماج الرأسمالية في الاشتراكية.

وهذا الرأي بُني على رأيهم في أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية وبتطبيق ذلك على المجتمع تكون النتيجة أن كل مجتمع من المجتمعات يحوي تناقضات داخلية. فكما أن لأشياء الطبيعة وحوادثها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً ماضياً وحاضراً، وفيها جميعها عناصر تموت وعناصر تولد، كذلك في كل مجتمع من المجتمعات جانب سلبي وجانب إيجابي ماضياً وحاضراً، وفيه عناصر تموت وعناصر تولد. وكما أن نضال هذه المتضادات في كل أشياء الطبيعة وحوادثها أي النضال بين القديم والجديد بين ما يموت وما يولد هو المحتوى الداخلي لحركة التطور لأن التطور هو نضال المتضادات، كذلك نضال هذه المتضادات في المجتمع هو المحتوى الداخلي لحركة التطور فيه، أي أن النضال بين المتضادات في المجتمع أمر حتمي. فوجود التناقضات فيه أمر حتمي فتكون النتيجة أنه لا يصحُّ أن تكون هناك إلاَّ طريقة واحدة لتطوير المجتمع وهي ابراز هذه التناقضات والقيام بالنضال الطبقي.

وهذا كله خطأ لأن الادعاء أن كل أشياء الطبيعة فيها شيء يولد وشيء يموت ادعاء باطل يكذِّبه الواقع، وهو مجرد فرض نظري كما أثبتنا ذلك آنفاً وأبطلنا خطأ هذا القول بأن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية وأن كل مجتمع من المجتمعات يحوي تناقضات داخلية. وأكبر دليل على ذلك المجتمع في الهند فهو مجتمع ميت لا أثر للحيوية فيه منذ أن ذهب عنه حكم الإسلام وحكمه الانجليز، حتى اليوم لا يتغير ولم يتحرك ولم يحصل فيه أي تبدل. فليس في كل مجتمع نضال المتضادات وهذا وحده كاف لنقض هذه النقطة من أساسها.

على أنه لو سلَّمنا جدلاً بوجود التناقض في كل شيء من أشياء الطبيعة فإن هذا التناقض إذا أُزيل أُحبط مفعول عملية التناقض وأمكن تلافي الحتمية في نتائج عمليات التناقض. فالمغناطيس يجذب قطعة الحديد من أي طرف من أطرافها ولكنك إذا مغنطت قطعة الحديد صار لا يستطيع أن يجذبها إلاَّ من الطرف المعاكس لطرفه، أي إذا كان طرف المغناطيس المقابل لقطعة الحديد سالباً فلا

يجذب قطعة الحديد إلاّ إذا كان طرفها المقابل للمنغناطيس موجباً والعكس صحيح. والأفعى إذا لدغت إنساناً أُحبط مفعول سمومها في الدم بمادة المصل، والحوامض يُزَال تأثيرها الحامضي بتفاعلها مع القواعد فحامض الكبريتيك مثلاً يتفاعل مع الخارصين ويذيبه ولكن إذا تفاعل الحامض مع كمية كافية من هيدروكسيد الصوديوم فإنه يتعادل ويفقد تأثيره الحامضي. ولذلك فإنك لو طرحت قطعة خارصين على حامض الكبريتيك بعد أن تعادل مع قاعدة هيدروكسيد الصوديوم فإنها لا تذوب. وإذا أَخذت ورقة عباد شمس زرقاء وغمستها في حامض احمرّ لونها، وإذا غمستها بعد ذلك ـ وهي حمراء ـ في محلول قاعدي عاد لونها إلى حالته الأولى ـ يعني الأزرق. وهكذا فالقاعدة أحبطت مفعول الحامض، وبالحامض أُحبط مفعول القاعدة. والزيت إذا وضع مع الماء لم يذب فيه لتناقض خاصية الذوبان بينهما ولكن إذا وضعت معهما مادة هيدروكسيد الصوديوم مثلاً زال التناقض بينهما وذاب الزيت في الماء. والحديد إذا تعرَّض للرطوبة والأوكسجين تأكسد (صدىء) ولكن إذا دخل تركيب الحديد نسبة معينة من الكربون صار فولاذاً لا يصدأ ولو تعرَّض للرطوبة والأوكسجين، أي أن الكربون أَحبط عملية التأكسد (الصدأ). والتقاء مني الذكر ببويضة الأنثى يؤدي إلى الاخصاب أي الحمل وهذا يمكن احباطه بادخال مادة إلى رحم المرأة من شأنها أن تعرقل عملية الاخصاب أو تقتل الحيوانات المنوية. وهكذا يمكن رفع التناقض بين شيئين والحصول على نتائج جديدة وبذلك يمكن تجنب الحتمية بتوليد نتائج أخرى بواسطة عملية مختلفة. وعليه فإن وقوع التناقضات في كل شيء ليس حتمياً لأنه يمكن رفعه قبل وقوعه في حالة وجوده جدلاً.

على أن قياس المجتمع على الطبيعة وتطبيق ما في الطبيعة على المجتمع عمل خاطىء لأن أشياء الطبيعة أجسام والمجتمع علاقات بين أناس والعوامل التي تؤثر على الأجسام غير العوامل التي تؤثر على المجتمع. فقياس المجتمع على أشياء الطبيعة قياس خاطىء لاختلاف العوامل المؤثرة في كل منهما، وبالتالي تطبيق ما يحصل في أشياء الطبيعة على المجتمع عمل خاطىء لأن ما يحصل في

أشياء الطبيعة هو من تأثير الحرارة والرطوبة وما يحصل في المجتمع هو تأثير الأفكار والمشاعر، ويتضح البون الشاسع والفارق الكبير بين الجهتين.

وأيضاً فإن ما يحصل في الطبيعة من انتقال الأشياء من أدنى إلى أعلى كانتقال الغرسة إلى شجرة والصبي إلى شاب في بقعة من البقاع، لا يؤثر عليه ما يحصل لما حوله من غرسات أخرى أو صبيان آخرين في بقعة ثانية من عوامل تؤخر انتقالهم أو تعجِّل في انتقالهم. وذلك بخلاف المجتمع فإن ما يحصل في المجتمعات الأخرى المحيطة بمجتمع ما من انتقال من حال إلى حال يؤثر عليه لأن الذي ينقل أشياء الطبيعة من حال إلى حال هو الغذاء والماء والهواء وما شاكل ذلك وهذه لا تؤثر إلاَّ فيما تصيبه فقط، بخلاف المجتمع فإن الذي ينقله من حال إلى حال هو الأفكار والمشاعر، وهذه تنقل عبر المجتمعات بشكل عجيب وتخترق جميع الحواجز. فإذا وجدت أفكار في مجتمع انتقلت إلى غيره بسرعة مدهشة وبشكل عجيب فتحدث فيه تأثيراً قد يرجعه إلى الوراء وقد يدفعه إلى الأمام. فقياس المجتمع على أشياء الطبيعة وتطبيق ما يؤثر على أشياء الطبيعة على المجتمع ظاهر أنه قياس خاطىء وأنه تطبيق في غير محله. فلو فرضنا جدلاً أن هناك تناقضات تحصل في أشياء الطبيعة فليس ضرورياً أن تكون هناك تناقضات في المجتمعات، أي لو فرضنا أن هناك نضالاً بين ما يولد وما يموت في جسم الغرسة أو نبتة الزرع أو الشاب فليس بضروري أن يكون هناك نضال بين العمال وأصحاب العمل أو بين البائعين والمشترين أو بين الفلاحين وأصحاب الأراضي أو بين الملاك والمستأجرين لأن جسم الغرسة أو نبتة الزرع أو جسم الشاب مغاير كل المغايرة للعلاقات القائمة بين العمال وأصحاب العمل أو بين البائعين والمشترين أو بين الفلاحين وأصحاب الأراضي أو بين الملاك والمستأجرين. ولذا فلا يوجد ما يستدعي حتمية حصول التناقضات في العلاقات لمجرد أن هذه التناقضات تحصل في أشياء الطبيعة، وهذا يبطل القول إن نضال البروليتاريا الطبقي أمر حتمي.

حتى لو سلَّمنا جدلاً أنه توجد في المجتمعات متضادات فإنه ليس بضروري

أن يحصل نضال بين هذه المتضادات لأنه قد يحصل بينها توفيق يرفع التضاد. فلو فرضنا أن مصالح العمال مضادة لمصالح أصحاب العمل، ومصالح المشترين مضادة لمصالح البائعين، ومصالح الفلاحين مضادة لمصالح أصحاب الأراضي، ومصالح المستأجرين مضادة لمصالح أصحاب الأملاك، فإنه ليس بضروري أن يحصل نضال بين كل فئتين، أي ليس بضروري أن تحصل التناقضات في العلاقات بينهم إذْ يمكن أن توضع أنظمة تنظِّم هذه العلاقات تنظيماً يرفع النزاع ويوفِّق بين مصالحهم فلا يحصل أي نضال ولا توجد أية تناقضات. وهذا هو الوضع الذي كان قائماً في المجتمع الإسلامي الذي لم تحصل فيه أية تناقضات من جراء تضاد المصالح في العلاقات القائمة بين الناس، لأن أحكام الإسلام التي تعالج العلاقات ترفع النزاع، ولذلك لم تحصل تناقضات. ومع ذلك العمال في البلدان الرأسمالية مثلاً هم أحسن حالاً من العمال في الاتحاد السوفياتي قبل وبعد أن تفكك مع عدم بروز نضال البروليتاريا الطبقي في الدول الرأسمالية، فكيف يقولون إن نضال البروليتاريا الطبقي أمر حتمي والواقع تاريخياً وواقعياً يكذِّبه، بل إن واقع الحياة بين الناس ينقضه من أساسه. ولذا فإن الاتجاهات المتضادة أيًّا كانت إذا حصل بينها توفيق التضاد فإنه لا يحصل التناقض كاعطاء العمال فوق كفايتهم فإنه لا يحصل الاصطدام مع أصحاب العمل. وهكذا فالقول بحتمية حصول التناقضات قول خاطىء لأن التناقضات ليست حتمية الوقوع في المجتمع.

كما أن الشيوعيين أنفسهم يقولون ما يدل على أنه يمكن التوفيق بين المتضادات فلا تحصل التناقضات. فهم مثلاً يقولون إنه لا يجوز اتباع سياسة إصلاحية تقول بالتناسق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية، ولا سياسة تفاهمية تقول بإدماج الرأسمالية في الاشتراكية. وهذا القول يعني أن هناك سياسة تنسيق بين مصالح يمكن اتباعها فلا يحصل نضال المتضادات ولا تقع التناقضات وهو اعتراف بأن حصول التناقضات في المجتمع ليس أمراً حتمياً لأنه لو كان حتمياً لما أمكن إيجاد التناسق بين مصالح العمال ومصالح أصحاب العمل. ولكن ما دام التوفيق بين الاتجاهات المتضادة أمراً ممكناً وهو يحصل بالفعل فإنه في هذه الحال

لا تحصل التناقضات. وبذلك يمكن أن يوجد مجتمع لا توجد فيه متناقضات وبذلك يبطل القول بحتمية حصول التناقضات في المجتمع. والمدقق في كلام الشيوعيين يصل إلى هذه النتيجة بشكل قطعي لا يحتمل التأويل. ولهذا فإنهم قد احتاطوا للحيلولة دون رفع التناقضات فقاموا باقفال باب التوفيق بين الاتجاهات المتضادة حتى لا يوجد المجتمع الذي لا توجد فيه تناقضات. ولم يكتفوا بذلك بل حضّوا على ابراز التناقضات إذا وجدت فقالوا لا ينبغي اخفاء تناقضات النظام الرأسمالي بل ينبغي ابرازها وعرضها، ولا ينبغي خنق النضال الطبقي بل ينبغي القيام به إلى النهاية. وهذا القول منهم يعني أن وجود التناقضات في المجتمع ليس أمراً حتمياً بل لا بدَّ لإيجاد المتناقضات بأعمال مقصودة كما يجب الحيلولة دون إخفائها وخنقها ويجب ابرازها وعرضها ويجب القيام بالنضال الطبقي إلى النهاية حتى تستمر التناقضات في المجتمع. ومعنى ذلك أنه إذا لم يقوموا بهذه العمليات لا توجد التناقضات في المجتمع فيكون وجود التناقضات في المجتمع ليس أمراً حتمياً طبيعياً بل هو عملية مصطنعة أوجدت من جراء القيام بأعمال معينة، وما لم يقم بهذه الأعمال لا توجد. وهذا كافٍ لابطال ما يقولونه من حتمية النضال الطبقي وحتمية تصادم العمال مع الرأسماليين وحتمية اصطدام الاشتراكية مع الرأسمالية.

إضافة إلى ذلك فإنه إذا كان النزاع بين البشر أمراً لا بدَّ منه لاختلاف النزعات واختلاف المصالح فإن ذلك لا يعني أن التناقضات لا بدَّ أن تحصل في كل شيء، وأنها لا بدَّ أن تحصل بين العمال وأصحاب العمل، أي بين الأُجراء والمستأجرين. ولكننا نعلم أنها قد تحصل وقد لا تحصل فحصولها ليس ضرورياً وليس مما لا مناص منه، وبالتالي فإن ما يُسمى بالنضال الطبقي من جراء التناقضات لا يحصل طبيعياً فضلاً عن أن حصوله غير حتمي. فإذا وجدت مفاهيم النضال يحصل وإذا لم توجد لا يحصل. وعليه فإن الادعاء بأن التطور يجري بانبثاق التناقضات الداخلية خطأ، لأن الذي يحصل مجرد تغير وليس تطوراً بمعنى انتقال إلى حال أحسن، ولأن هذه التناقضات ليست أمراً لازماً في كل شيء،

وكذلك الادعاء بأن نضال العمال ضد أصحاب العمل أمر لا مناص منه خطأ لأنه قد يحصل وقد لا يحصل، ولأن ما يُسمَى بالتناقضات ليست أمراً حتمياً في المجتمع. ولذلك كانت النقطة الرابعة من حيث تطبيقها على المجتمع خطأ مخالفاً للواقع. وهذا ما يثبت خطأ أفكار الكاتب التي تقول بأن كل الأشياء وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، مثلها مثل المجتمعات، وأن تغير أفكار المجتمعات حتمي قياساً على التغير التناقضي الموجود في المادة.



الجزء الثاني

الباب الأول: مصادر التشريع .

الباب الثاني: القرآن.

الباب الثالث: السنة .

الباب الرابع: القياس .

الباب الخامس: الإجماع .



الباب الأول

مصادر التشريع (الأدلّة الشرعية)

الفصل الأول: مصادر التشريع.

الفصل الثاني: معنى الدليل وأنواع الأدلَّة الشرعية.

الفصل الثالث: وجوب قطعية الأدلَّة الشرعية.



الفصل الأول

مصادر التشريع

لقد اقتصر بحثنا في الجزء الأول من هذا الكتاب على أصول ومصادر التفكير عند الكاتب، وأثبتنا بالأدلَّة القطعية التي لا تحتمل التأويل بأن الواقع كان مصدر التفكير عند الكاتب لكن لم يكن موضعاً للتفكير كما يجب، بل بالتحديد كانت الفلسفة الماركسية هي مصدر التفكير عنده، وأن ما استدلَّ به من آيات القرآن الكريم لم يكن إلاَّ أدلَّة على الأفكار المسبقة التي عششت في دماغه وسيطرت على تفكيره فأخرجته من كونه مفكراً موضوعياً يبحث عن الحقيقة إلى مقلدٍ يلتمس دليلاً يوافق تصوراً مسبقاً تركَّز في دماغه. بينما نجد أنه عاب على العلماء والفقهاء التقليد والاتباع، واتهمهم بأنهم سبب تعطيل التفكير عند المسلمين حسب زعمه. ولهذا فإن الكاتب لم يستطع أن يؤثر في الواقع كما هي ميزة المفكرين بل كان متأثراً به بل عبداً له، كما حدث مع مَنْ ظنوا أنفسهم مفكرين من قبله أمثال ماركس وأنجلس. وفي الحقيقة لم يكن فكر هؤلاء كما قالوا سوى انعكاس للواقع الموجود، أي أنهم لم يأتوا بجديد ولذا فهم ليسوا بمفكرين. ولذلك سرعان ما انهار فكرهم وانهارت دولتهم وبأيدي قياداتهم عندما زال القهر عن شعوب الاتحاد السوفياتي وشعوب أوروبا الشرقية، وسقطت نظرياتهم ودولهم التي كانت تقوم على إرغام الناس على الاقتناع بواقع غير موجود، واقع مقصور في أذهانهم على حركة المادة وتأثيرها على حركة المجتمع، دون اعتبار للفكر والمفكرين، لأن الفكر هو الذي ينظِّم الواقع، وليس

الواقع هو الذي ينظِّم الواقع فأَضاعوا على شعوبهم فكرها وكرامتها. وبعد سبعين سنة باعوا انجازاتهم المادية بأبخس الأثمان حتى وصل الأمر إلى أن باعوا نياشين جنرالاتهم وسوف يأتي الوقت الذي يبيعون فيه قبور قياداتهم التاريخية.

وقد أثبتنا في الجزء الأول أن الواقع ليس مصدر التفكير، أي ليس مصدراً للتنظيم وليس مصدراً للتشريع عند الإنسان ونحن هنا بصدد النظر في مصادر التشريع (أي الأدلَّة الشرعية) عند المسلمين.

هذه الأدلَّة التي تجري معالجة مشاكل الحياة بحسبها، وذلك بتنزيلها على الواقع. ولهذا كان على الكاتب الذي آمن بالإسلام كما يقول أن يحدد الأدلَّة الشرعية وكيفية دلالاتها حتى يتم استنباط الأحكام الشرعية من النصوص التي نزلت وحياً على الرسول عليه الصلاة والسلام.

وحيث أن الكاتب خلط في مصادر التشريع بين الوحي والواقع فضاع بين الحقيقة والوهم، فإننا سوف نوضح في هذا الجزء للقارىء مصادر التشريع من حيث الاعتقاد والحكم الشرعي.

الفصل الثاني

معنى الدليل وأنواع الأدلَّة الشرعية

الدليل لغة بمعنى الدال وقد يُطلَق الدليل على ما فيه دلالة وإرشاد وهذا هو المسمى دليلاً في تعريف الفقهاء. وقد عرَّفه علماء الأصول بأنه الذي يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. أي وبعبارة أخرى هو الذي يُتخذ حجة على أن المبحوث عنه حكم شرعي.

وكل دليل شرعي إمَّا أن يدلَّ على الحكم دلالة قطعية أو ظنية. فإنْ دلَّ دلالة قطعية بأَنْ كان قطعي الثبوت كالقرآن والحديث المتواتر وكان قطعي الدلالة أيضاً فلا إشكال في اعتباره وإنْ دلَّ على الحكم دلالة ظنية، فإن كان أصله قطعياً وهو الكتاب والحديث المتواتر فهو معتبر أيضاً. وإنْ كان أصله ظنياً كخبر الآحاد فحينئذ يجب التثبت منه ولا يصح إطلاق القول بقبوله. ولذا يجب التثبّت من الخبر هل هو صحيح أم لا قبل الحكم بقبوله. فإنْ صحَّ قُبِل ولو كان ظنياً، لأن خبر الواحد الموثوق بصدوره يُعتَبر حجة وإنْ لم يقطع بصدوره والتثبت يكون لمعرفة الوثاقة والاطمئنان إلى أنه صدر عن النبي ﷺ.

والأدلَّة الشرعية نوعان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض وهو الذي يرجع إلى النص، أي إلى ألفاظ النص وما يدلُّ عليه منطوقها ومفهومها، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض وهو الذي يرجع إلى معقول النص أي يرجع إلى العلَّة الشرعية. فأمَّا النقل المحض فهو الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وهو يحتاج إلى

الفهم والنظر. وأمَّا الرأي فهو القياس، وهو يحتاج إلى العلَّة الشرعية التي دلَّ عليها النص الشرعي.

والدليل الشرعي لا يُعتبر دليلاً شرعياً إلاَّ إذا كان وارداً من جهة الرسول ﷺ إمَّا بالنص أو أن يكون النص قد دلَّ عليه، وهو في الوقت نفسه راجع إلى النص. وإذا لم يكن كذلك لا يُعتَبر دليلاً شرعياً. أمَّا النص فهو دليل قطعاً سواء أكان من قبيل ما يُتْلَى وهو ما نزل به الوحي لفظاً ومعنى وهو القرآن، أو كان من قبيل ما لا يُتلى وهو ما نزل به الوحي معنى وعبَّر عنه الرسول بألفاظ من عنده أو بفعله أو بسكوته أو تقريره وهو السنة.

وأمَّا ما دلَّ عليه النص فإنه يعتبر دليلاً إذا كانت دلالته راجعة إلى نفس النص وذلك هو إجماع الصحابة والقياس. أمَّا إجماع الصحابة فهو يكشف عن أن هناك دليلاً من النص يجعل دلالته راجعة إلى نفس النص، وأيضاً فإن النصوص الواردة من جهة الرسول دلَّت على اعتباره حجة. وقد جاء في القرآن والحديث ما يدل صراحة على الثناء على الصحابة واعتبار الاقتداء بهم. لأن الصحابة رأوا الرسول في حال قوله وفعله وسكوته. فإجماعهم على أمر يدل على أنهم رأوا دليلاً واشتهر بينهم فأجمعوا على الحكم ولم يرووا الدليل. وعليه اعتبار إجماع الصحابة دليلاً شرعياً وحجة يُستنَد إليها من ناحية كون النص الشرعي دلَّ عليه ومن ناحية كونه يكشف عن أن هناك دليلاً. فدلالة ذلك راجعة إلى نفس النص.

وأمَّا القياس فإن دلالته أيضاً راجعة إلى نفس النص لأن النص لا يخلو إمَّا أن يكون متضمناً علَّة أو غير متضمن علَّة، فإن كان متضمناً علَّة فإنها تُعتبَر حجة أينما وجدت ويُقاس عليها وهذا هو القياس الشرعي وإنْ لم يكن متضمناً علَّة فلا يشمله القياس. وأيضاً فإن النصوص الواردة عن الرسول ﷺ دلَّت على اعتبار القياس حجة. فالرسول أرشد إلى القياس وأَقرَّ القياس. وعليه اعتُبِر القياس دليلاً شرعياً وحجة يُستنَد إليها من ناحية كون العلَّة الشرعية التي جرى القياس بها قد تضمنها النص ودلالته راجعة إلى نفس النص، ومن ناحية كون النص الشرعي دلَّ عليه. إذنْ الأَدلَّة الشرعية كلها مصدرها الوحي قرآنا أم سنة أم قياساً أم إجماعاً للصحابة رضوان اللّه عليهم. وهذا ما سنبحثه هنا بالتفصيل.

الفصل الثالث

وجوب قطعية الأدلة الشرعية

الأدلَّة الشرعية هي أصول الأحكام الشرعية فهي كأصول الدين أي كالعقائد سواء بسواء فهي قطعية لاظنية وأصول الشريعة كلها سواء أكانت أصول الدين أو أصول الأحكام وهي الأدلَّة الشرعية لا بدَّ أن تكون قطعية ولا يجوز أن تكون ظنية لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء الآية: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس الآية: ٣٦]، ولا خلاف بين العلماء على أن أصول الأحكام يجب أن تكون قطعية. قال الحافظ المجتهد أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المشهور بالشاطبي في كتاب الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»، وقال: «لو جاز تعلق الظنِّ بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول وذلك غير جائز»، وقال كذلك: «لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين وليس كذلك باتفاق، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين» وقال أيضاً: «وقد قال بعضهم لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظنِّ لأنه تشريع ولم نتعبد بالظنِّ إلاَّ في الفروع» وأضاف: «إن الأصل على كل تقدير لا بدَّ أن يكون مقطوعاً به لأنه إنْ كان مظنوناً تطرَّق إليه احتمال الاختلاف، ومثل هذا لا يجعله أَصلاً في الدين». قال الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي في كتاب نهاية السؤال عند الكلام على دلالة (افعل) من حيث أن الدليل الظني لا يعتبر، قال: «وأمَّا بالآحاد فهو باطل لأن رواية الآحاد إنْ أفادت فإنها تفيد الظن، والشَّارِعُ إنما

أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الأنباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة».

إن آيات القرآن صريحة في النهي عن الظنِّ في الأصول وذمِّ مَنْ يتبع الظن وهي نصٌّ في أن أصول الشريعة مطلقاً سواء أكانت أصول الدين أم أصول الأحكام يجب أن تكون قطعية ولا يصحُّ أن تكون ظنية. ولهذا لا يوجد في أصول الفقه ما ليس بقطعي مطلقاً للنهي الصريح عن ذلك، بل إن جميع أصول الفقه قطعية. وعلى هذا فإن الدليل الشرعي حتى يُعتَبر حجة لا بدَّ أن يقوم الدليل القطعي على حجيته، وما لم يقم الدليل القطعي على ذلك لا يُعتَبر دليلاً شرعياً. والأدلَّةُ التي قام الدليل القطعي على حجيتها أربعة أدلة ليس غير وهي: الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس الذي له علّة دلَّ عليها نص شرعي. وما عدا هذه الأربعة لا يُعتبَر دليلاً شرعياً لأنه لم يقم الدليل القطعي عليه. وعليه فإن أصول الأحكام الشرعية أي الأدلَّة الشرعية تنحصر بهذه الأربعة ولا يعتبر بغيرها، علماً أن بعض الأئمة الفقهاء قد زادوا على هذه الأدلَّة بعض الأدلَّة وأسموها أدلَّة فرعية فهي أدلَّة في حقهم وحق مَنْ يقلِّدهم والحكم الذي يستنبط بموجبها حكم شرعي في نظر مَنْ خالفهم إلاَّ أنه حكم مرجوح عند مَنْ يجد أن أصول الشريعة يجب أن تكون أدلَّة قطعية.

الباب الثاني

الدليل الأول: القــرآن

الفصل الأول: القرآن.
الفصل الثاني: حجية القرآن.
الفصل الثالث: المحكم والمتشابه.
الفصل الرابع: إعجاز القرآن.



الفصل الأول

القــرآن

القرآن هو الكتاب المنزل على سيدنا ونبينا محمد ﷺ وهو ما نُقِل إلينا بين دفتي المصحف بالأحرف السبعة نقلاً متواتراً. فالنبي عليه الصلاة والسلام كان مكلَّفاً بالقاء ما أُنزِل عليه من القرآن على جماعة تقوم الحجة القطعية بقولهم ومَنْ تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يُتَصوَّر عليهم الكذب كما لا يُتصوَّر عليهم التوافق على الزيادة عمَّا سمعوه منه، ولا يُتصوَّر عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه.

والقرآن الكريم جاء على أساليب كلام العرب ميسراً للفهم، فيه ما أمر به، وما نهى عنه. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [القمر الآية: ٢٢]. وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الدخان الآية: ٥٨] وقال: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [فصلت الآية: ٣] وقال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص الآية: ٢٩]. فهذا يستلزم إمكان الوصول للتدبر والتفهم. والقرآن وإنْ كان معجزاً إلاَّ أن إعجازه لا يخرجه عن كونه ميسراً للفهم.

الفصل الثاني

حجية القرآن

إن ما نقل إلينا من آيات القرآن نقلاً متواتراً وعلمنا أنه من القرآن هو وحده الذي يكون حجة. وأمّا ما نقل إلينا من آحاد كمصحف ابن مسعود وغيره لا يكون حجة. وذلك لأن النبي ﷺ كان مكلَّفاً بالقاء ما أُنزِل إليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومَنْ تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يُتصوَّر عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه.

فإذا وجد من القرآن شيء لم ينقله مَنْ تقوم الحجة بقولهم وإنما كان نقل آحاد فإنه لا يُعتَبر، لأنه جاء على خلاف ما كُلِّف به الرسول في انفراد الواحد بنقله وعلى خلاف ما كان عليه القرآن من الرسول من إلقائه لعدد من المسلمين يحفظونه ويكونون ممَّنْ تقوم الحجة بقولهم إلى جانب أمره بكتابته. فلا يتأتَّى مع هذه الحال انفراد واحد أو عدد لا تقوم الحجة القاطعة بقولهم بنقل شيء من القرآن ولذلك لا يكون ما نقل من القرآن آحاداً حجة مطلقاً.

قد يُقَال إن حفظة القرآن في زمانه عليه السلام لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم ومن جمعه كان بطريق تلقي آحاد آياته من الآحاد، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة، ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم لما كان كذلك. والجواب على ذلك الآتي:

أولاً: إن القاء القرآن على عدد تقوم الحجة بقولهم لم يختلف فيه أحد من الصحابة بل لم يختلف فيه أحد من المسلمين. وأيضاً فإن القرآن هو المعجزة

الدالَّة على صدقه عليه الصلاة والسلام قطعاً، ومع عدم بلوغه إلى مَنْ لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة في تصديق النبي عليه الصلاة والسلام.

ثانياً: الثابت أنه عليه الصلاة والسلام حين كانت تنزل الآية أو الآيات يدعو كتَّاب الوحي لكتابتها ويلقيها إلى عدد من المسلمين تقوم الحجة القاطعة بقولهم ويلقيها إلى المسلمين الذين كانوا يأتون إليه أو يحضرون معه الصلوات. فواقع إلقاء القرآن أنه لم يكن يُلقى على واحد وإنما كان يُلقى على جَمْع من المسلمين، فكان الذين يسمعونه يبلغون حد التواتر. وبذلك كان واقع إلقائه أنه كان يُلْقى على مَنْ تقوم الحجة القاطعة بقولهم.

ثالثاً: إن الموضوع ليس حفظ القرآن كله وإنما الموضوع نقل آحاد الآيات، فلو فرضنا جدلاً أن حَفَظَة القرآن كله لا يبلغون حدَّ التواتر فإن ذلك لا يعني أن نقل آحاد الآيات لا يبلغ حدَّ التواتر، فلا يلزم من عدم بلوغ حَفَظَة القرآن كله في زمن النبي عليه السلام عدد التواتر أن يكون الحَفَظَةُ لآحاد آياته كذلك. فكل آية من آياته بلغ حفظتها عدد التواتر علاوة على كتابتها، وكل آية من آياته نُقِلَت عن النبي ﷺ نقلاً متواتراً. وعليه فلا يرد القول أن حَفَظَةَ القرآن في زمانه عليه الصلاة والسلام لم يبلغوا عدد التواتر.

رابعاً: إن جَمْعَ القرآن هو خلاف نقله عن الرسول ﷺ لأن النقل هو السماع من الرسول مشافهة وهذا هو موضوع البحث. وأمَّا جمع آيات القرآن في مصحف واحد فإنه ليس موضوع البحث هنا لأن الجمع للقرآن لم يكن جمعاً لما نقله الصحابة من القرآن، فإن القرآن كله كان مجموعاً عند النبي ﷺ في مصحف، وجمعه الذي حصل هو ربط الصحف التي كانت عند النبي عليه السلام في بيت عائشة ببعضها بخيط ومقابلة ما لدى الحُفَّاظ من القرآن عليها. فقضية الجمع غير قضية النقل والكلام في النقل. ولهذا لا يرد موضوع جمع القرآن هنا. وأمَّا اختلاف المصاحف فما كان منها من الآحاد فليس من القرآن ولا يكون حجة، وما كان متواتراً فهو منه ويكون حجة. فالقضية ليست متعلقة بالمصحف وإنما متعلقة

بالآيات التي يحويها المصحف. فإنْ كانت الآية نُقِلت عن الرسول عليه الصلاة والسلام نقلاً متواتراً أي تلقاها عن الرسول عليه السلام عدد بلغ حدَّ التواتر أي تقوم الحجة القاطعة بقولهم، فإنها تُعتبر من القرآن وتكون حجة، وما لم يكن كذلك لا يعتبر من القرآن. ولهذا فإن مصحف عثمان كله قرآن لأن جميع الآيات التي يحويها نُقِلت نقلاً متواتراً نقلها مَنْ تقوم الحجة القاطعة بقولهم. ولكن مصحف ابن مسعود يُنظَر فيه، فما حواه من الآيات التي نُقلت نقلاً متوتراً يُعتَبر من القرآن، وما حواه من آيات نقلت آحاداً مثل آية: **(فصيام ثلاثة أيام متتابعات)** لا يُعتَبر من القرآن ولا تكون حجة. وعليه يرد الاعتراض الذي ورد بشأن حفّاظ القرآن وبشأن مصاحف الصحابة ويثبت أن القرآن هو ما نُقِل نقلاً متواتراً، وما نُقِل آحاداً ليس من القرآن.

ومما يجب لفت النظر إليه أن القرآن قد نُقِل بالمشاهدة عن الرسول عليه السلام عن الوحي حين نزوله به. وسُجِّل كِتَابَةً إلى جانب حفظه. فالصحابة رضوان اللّه عليهم لم يرووا القرآن رواية عن الرسول وإنما نقلوه نقلاً، أي نقلوا عين ما نزل به الوحي وما أمر الرسول بكتابته ودوِّن وسُجِّل حين نزول الوحي به، ونقل الصحابة عين ما نزل به الوحي ولهذا يُقال: إن الصحابة قد نقلوا لنا القرآن نقلاً.

الفصل الثالث

المُحْكَم والمتشابه

القرآن مشتمل على آيات محكمة وآيات متشابهات على ما قال تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران الآية: ٧].

أمَّا المُحْكَمْ فهو ما ظهر معناها وانكشف كشفاً يرفع الاحتمال كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ [البقرة الآية: ٢٧٥]، ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة الآية: ٣٨]، ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩] إلى غير ذلك من الآيات. وأمّا المتشابه فهو المقابل للمحكم، وهو ما يحتمل أكثر من معنى، إمَّا بجهة التساوي أو بغير جهة التساوي. فمثال ما يرد فيه المعنى بجهة التساوي قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة الآية: ٢٢٨﴾، فإن لفظ القروء يُحتَمل أن المراد به الحيض أو الطهر، وقوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٧] فإن الذي بيده عقدة النكاح يُحتمَل أن المراد به الزوج أو الولي، وقوله تعالى: ﴿ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [النساء الآية: ٤٣] لتردد المعنى بين اللمس باليد والوطء. ومثال ما يرد فيه المعنى لا على جهة التساوي قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن الآية: ٢٧]، ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ [الحجر الآية: ٢٩]، ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ [يس الآية: ٧١]، و ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة الآية: ١٥]. و ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران الآية: ٥٤] و ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر الآية: ٦٧] ونحوه. ففي هذه فإنه يحتمل عدة معان حسب فهم اللغة العربية من حيث أساليب العرب وحسب المعاني

الشرعية، فهذا كله متشابه. وإنما سُمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع، وليس المتشابه هو الذي لايُفْهَم معناه، لأنه لا يوجد في القرآن شيء لا يُفهَم معناه، لأن اشتمال القرآن على شيء غير مفهوم يخرجه عن كونه بياناً للناس، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [آل عمران الآية: ١٣٨]. وأمَّا حروف المعجم في أوائل السور فإن لها معنى لأنها أسماء للسور ومعرفة لها، فيقال سورة الم البقرة، وسورة الم آل عمران وسورة كهيعص مريم وسورة حم فصلت الخ.. ولا يوجد في القرآن شيء لا معنى له ولا يمكن فهمه بل كل ما ورد في القرآن يمكن فهمه، وتعالى اللّه عن أن يخاطب الناس بما يستحيل عليهم فهمه.

الفصل الرابع

إعجاز القرآن

القرآن هو اللفظ المنزل على سيدنا محمد ﷺ بما يدلُّ عليه من معانيه، فالقرآن هو اللفظ والمعنى معاً. فالمعنى وحده لا يسمَّى قرآناً، واللفظ وحده لا يتأتّى أن يكون دون معنى مطلقاً، لأن أصل الوضع في اللفظ إنما هو للدلالة على معنى معين. ولذلك وصف القرآن بوصف لفظه فقال اللّه عنه إنه عربي حيث قال ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف الآية: ٢] وقال ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [فصلت الآية: ٣] وقال: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ [الزمر الآية: ٢٨]، و ﴿ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الشورى الآية: ٧]، ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف الآية: ٣]، فالعربية وصف للفظ القرآن لا لمعانيه لأن معانيه معاني إنسانية وليست معاني عربية، وهي لبني الإنسان وليست للعرب. وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴾ [الرعد الآية: ٣٧]، فإن معناها حكمة معجزة مترجمة بلسان العرب، وليس معناه حكمة عربية فالعربية وصف للفظه ليس غير. ولفظه لا يوصف إلاّ بالعربية فحسب، وهو لا اسم له على مسماه غير العربية لا حقيقة ولا مجازاً. ولذلك لا يصح أن يُقال عن كتابة بعض معانيه بغير اللغة العربية أنها قرآن. فعربية القرآن حتمية وهي عربية لفظه فحسب. والقرآن هو معجزة للنبي محمد ﷺ، وإنه وإنْ كانت هنالك معجزات أخرى للنبي ﷺ، قد جرت على يده غير القرآن، كما ورد ذلك في القرآن نفسه وفي صحاح السنة، فإن النبي عليه السلام لم يتحدَّ بها، بل كان التحدي بالقرآن وحده. ولذا نقول إن القرآن هو معجزة النبي محمد ﷺ التي بها ثبتت

رسالته منذ نزول القرآن عليه إلى يوم القيامة. وقد أعجز القرآن العرب عن أن يأتوا بمثله وتحداهم أن يأتوا بمثله، فقال تعالى في تحديه لهم ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة الآية: ٢٣]، وقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود الآية: ١٣] وقد بلغ من تحديه لهم أنْ قال لهم لا تستطيعون أن تأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء الآية: ٨٨]. فعجز الذين خوطبوا بالقرآن عن أن يأتوا بمثله، وعجزهم هذا ثابت بطريق التواتر ولم يعرف التاريخ ولا روى أحد أنهم أتوا بمثله.

وهذا التحدي ليس خاصاً بالذين خوطبوا بل هو تحد عام إلى يوم القيامة. لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فالقرآن متحدٍ البشر كلهم منذ نزوله إلى يوم القيامة أن يأتوا بمثله. وذلك أن القرآن ليس معجزاً للعرب الذين كانوا في أيام الرسول فقط، ولا للعرب وحدهم في كل مكان وزمان، بل هو معجز للناس أجمعين، لا فرق في ذلك بين قبيل وقبيل لأن الخطاب به للناس أجمعين. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ الآية: ٢٨]، ولأن آيات التحدي عامة تقول ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٣٨]، وذلك يشمل الناس جميعاً، ولأن القرآن أخبر عن عجز الإنس والجن فقال تعالى ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء الآية: ٨٨]. فعجز العرب عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وعجز الناس جميعاً عن أن يأتوا بمثله، إنما هو لأمر ذاتي في القرآن، فإن العرب كانوا إذا سمعوا القرآن أقبلوا عليه مأخوذين بسحر بلاغته، حتى أن الوليد بن المغيرة ليقول للناس وقد سمع النبي ﷺ يقرأ القرآن «والله ما منكم رجل أعرف بالأشعار مني ولا أعلم برجزه وقصيده مني والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقوله لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإنه لمورق أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يُعْلَى عليه» مع أن الوليد هذا لم يؤمن وأصرَّ على كفره. فالإعجاز آتٍ من ذات القرآن، لأن الذين سمعوه والذين

يسمعونه إلى يوم القيامة يدهشون ويتحيَّرون من قوة تأثيره وقوة بلاغته، بمجرد سماعهم له ولو لآية واحدة مثل هذه الآيات: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر الآية: ١٦]، ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر الآية: ٦٧]، ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنفال الآية: ٥٨]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾﴾ [الحج الآية: ١ ـ ٢].

وهكذا عندما تُتْلى آية من القرآن أو آيات فإن ألفاظها وأسلوبها ومراميها تستغرق أحاسيس الإنسان وتستولي عليه.

وإعجاز القرآن أظهر ما يظهر في فصاحته وبلاغته وارتفاعه إلى درجة مدهشة. ويتجلّى ذلك في أسلوب القرآن المعجز، فإن ما في أسلوبه من الوضوح والقوة والجمال ما يعجز البشر عن أن يصلوا إليه.

والأسلوب هو معاني مرتبة في ألفاظ منسقة، أو هو كيفية التعبير لتصوير المعاني بالعبارات اللغوية. ووضوح الأسلوب يكون ببروز المعاني الواردة أداؤها في التعبير الذي أُديت به: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [فصلت الآية: ٢٦]. وقوة الأسلوب تكون باختيار الألفاظ التي تؤدّي المعنى بما يتلاءم مع المقام. فالمعنى الرقيق يُؤدَّى باللفظ الرقيق، والمعنى الجزل يُؤدَّى باللفظ الجزل، والمعنى المستنكر يُؤدَّى باللفظ المستنكر وهكذا... ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾﴾ [الإنسان الآية: ١٧، ١٨] ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾﴾ [النبأ الآية: ٢١ ـ ٢٣]، ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم الآية: ٢٢]، ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾﴾ [لقمان الآية: ١٩]. أمَّا جمال الأسلوب فيكون باختيار أصفى العبارات وأليقها بالمعنى الذي أدّته، وبالألفاظ والمعاني التي معها في الجملة: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴿٢﴾ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [الحجر الآية: ٢ ـ ٣].

والمتتبع للقرآن يجد الارتفاع الشامخ الذي يتصف به أسلوبه وضوحاً وقوة وجمالاً. فلنسمع الوضوح والقوة والجمال في هذه الآيات: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [الحج الآية: ٨ ـ ٩] ﴿ ۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ ۝١٩ يُصْهَرُ بِهِۦ مَا فِى بُطُونِهِمْ وَٱلْجُلُودُ ۝٢٠ وَلَهُم مَّقَٰمِعُ مِنْ حَدِيدٍ ۝٢١ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٢٢ ﴾ [الحج الآية: ١٩ ـ ٢٢]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ۝٧٣ ﴾ [الحج الآية: ٧٣]. والقرآن طراز خاص من التعبير، ونظمه ليس على منهاج الشعر الموزون المقفى ولا هو على منهاج النثر المرسل، ولا هو من النثر المزدوج أو النثر المسجوع وإنما هو منهاج قائم بذاته لم يكن للعرب عهد به ولا معرفة من قبل. وكان العرب لفرط تأثرهم بالقرآن لا يدرون من أي ناحية وصل إلى هذا الإعجاز، فصاروا يقولون ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝١٥ ﴾ [الصافات الآية: ١٥]، ويقولون إنه قول شاعر وإنه قول كاهن. ولذلك ردَّ عليهم اللّه فقال ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ ﴾ [الحاقة الآية: ٤١ ـ ٤٢].

وكون القرآن طراز خاص ونسيج منفرد واضح فيه كل الوضوح فبينما تجده يقول ﴿ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ۝١٤ ﴾ [التوبة الآية: ١٤]، ويقول: ﴿ لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ ﴾ [آل عمران الآية: ٩٢] مما هو نثر قريب من الشعر، إذْ لو نُظِّمت الآيتان لكانتا بيتين من الشعر هكذا:

ويخـزهـم وينصـركـم عليهـم ويشـف صـدور قـوم مـؤمنيـن

لـن تنـالـوا البـر حتـى تنفقـوا ممـا تحبـون

ولكنهما ليسا شعراً وإنما هما نوع من النثر فريد. وفي الوقت الذي تجد القرآن يقول هذا النوع من النثر تجده يقول: ﴿ وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣ إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ۝٤ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ ﴾ [الطارق الآية: ١ ـ ٧] مما هو نثر بعيد عن الشعر كل البعد. وبينما تجده يقول ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا

مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٦٤)﴾ [النساء الآية: ٦٤]، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)﴾ [النساء الآية: ٦٥]، فيطيل الفقرة والنفس في النثر، تجده يقول ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (٢) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤)﴾ [الشمس الآية: ١ ـ ٤] فيقصر الفقرة والنفس في النثر مع أن كلاً منهما نثر في فقرات. وبينما تجده يبدع في النثر المرسل فيرسل في القول فيقول ﴿۞ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ۛ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا ۚ وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٤١)﴾ [المائدة الآية: ٤١]، تجده يبدع في النثر المسجوع ويسجع فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (١) قُمْ فَأَنذِرْ (٢) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (٣) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (٤) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (٥) وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ (٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (٧)﴾ [المدثر الآية: ١ ـ ٧]. وتجده يتسامى في الازدواج ويزدوج فيقول ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (١) حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (٢) كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٣) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٤) كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (٥) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (٦)﴾ [التكاثر الآية: ١ ـ ٦]. وتجده يطيل الازدواج فيقول ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (١٩) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ (٢٠) ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (٢١) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ (٢٢) كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ (٢٣) فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١)﴾ [عبس الآية: ١٧ ـ ٣١]. وبينما يسير في سَجْعَةٍ معينة إذا هو يعدل عنها إلى سجعة أخرى، فبينما يكون سائراً بالسجع هكذا ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ (٨) فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ (٩) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ (١٠)﴾ [المدثر الآية: ٨ ـ ١٠] إذا هو يعدل في الآية التالية مباشرة فيقول ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا (١٢) وَبَنِينَ شُهُودًا (١٣) وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا (١٤) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (١٥) كَلَّا ۖ إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (١٦) سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا (١٧)﴾ [المدثر الآية: ١١ ـ ١٧] ثم يعدل

عن هذه السجعة إلى غيرها في الآية التي بعدها مباشرة فيقول: ﴿ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [المدثر الآية: ١٨ ـ ٢٣].

وهكذا فإن جميع القرآن لا تجده ملتزماً شيئاً مما في أسلوب العرب من شعر أو نثر على مختلف أنواعهما ولا يشبه أي قول من أقوال العرب، ولا يشبهه أي قول من أقوال البشر.

ثم إنك تجد أسلوبه واضحاً قوياً جميلاً يؤدّي المعاني بكيفية من التعبير تصور المعاني أدق تصوير. فتجده حين يكون المعنى دقيقاً يقول ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَآئِقَ وَأَعْنَٰبًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾ ﴾ [النبأ الآية: ٣١ ـ ٣٤] فيستعمل الألفاظ الرقيقة والجمل السلسة. وحين يكون المعنى جزلاً يقول: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَآءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾ ﴾ [النبأ الآية: ٢١ ـ ٢٦] فيستعمل من الألفاظ الفخمة والجمل الجزلة. وحين يكون المعنى محبباً يأتي باللفظ المحبب فيقول: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ﴾ [يوسف الآية: ١٠٠]. وحين يكون المعنى مستنكراً يأتي باللفظ المناسب لهذا المعنى فيقول ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ ﴾ [النجم الآية: ٢١، ٢٢] ويقول ﴿ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾ ﴾ [لقمان الآية: ١٩]. وقد صاحب تأدية المعاني بهذه الكيفية من التعبير التي تصور المعاني مراعاة للألفاظ ذات الجرس الذي يحرِّك النفس عند تصورها لهذه المعاني وإدراكها لها. ولذلك كانت تبعث في السامع المدرك لعمق هذه المعاني وبلاغة التعبير خشوعاً عظيماً حتى كاد بعض المفكرين العرب من البلغاء أن يسجدوا لها مع كفرهم وعنادهم.

ثم إن المدقق في ألفاظ القرآن وجمله يجد أنه يراعي عند وضع الحروف مع بعضها الأصوات التي تحدث منها عند خروجها من مخارجها، فيجعل الحروف المتقاربة المخارج متقاربة الوضع في الكلمة أو الجملة. وإذا حصل تباعد بين مخارجها فصل بينها بحرف يزيل وحشة الانتقال. وفي نفس الوقت يجعل حرفاً

محبباً من مخرج خفيف على الآذن كاللازمة في الموسيقى، فلا يقول: «كالباعق المتدفق» وإنما يقول: «كصيِّب» ولا يقول: «الهعخع» وإنما يقول: «سندس خضر». وإذا لزم أن يستعمل الحروف المتباعدة وضعها في المعنى الذي يليق بها ولا يؤدّي المعنى غيرها مثل كلمة (ضيزى) فإنه لا ينفع مكانها كلمة ظالمة ولا جائرة مع أن المعنى واحد. ومع هذه الدقة في الاستعمال، فإن الحرف الذي يجعله لازمة يرد في الآيات واضحاً في التردد. فآية الكرسي مثلاً ترددت اللام فيها ثلاثاً وعشرين مرة بشكل محبب يؤثر على الأذن حتى ترهف للسماع وللاستزادة من هذا السماع.

وهكذا تجد القرآن طرازاً خاصاً، وتجده ينزل كل معنى من المعاني في اللفظ الذي يليق به، والألفاظ التي حوله، والمعاني التي معه. ولا تجد ذلك يتخلّف في آية من آياته فكان إعجازه واضحاً في أسلوبه من حيث كونه طرازاً خاصاً من القول لا يشبه كلام البشر ولا يشبهه كلام البشر ومن حيث إنزال المعاني في الألفاظ والجمل اللائقة بها، ومن حيث وقع ألفاظه على أسماع مَنْ يدرك بلاغتها أو يتعمّق في معانيها فيخشع حتى يكاد يسجد لها، وعلى أسماع مَنْ لا يدرك ذلك فيأسره جرس هذه الألفاظ في نسق معجز يخشع له السامع قسراً ولو لم يدرك معانيه. ولذلك كان معجزة وسيظل معجزة حتى قيام الساعة.

والغريب أن الكاتب يقول بأن الإعجاز لا يقع إلاّ في آيات القرآن الكريم التي تخص النبوة من مغيبات وقصص أي فيما أسماه (كتاب القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب)، لأن هذه الآيات بزعمه تحتوي على قوانين وعلى حقائق مطلقة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. أمّا ما أسماه بـ (الرسالة ـ أم الكتاب) فهي لا تحتوي أي إعجاز لأنها متطورة ومتبدلة ويمكن تزويرها وتقليدها. فالكاتب في هذه المقولة التي أخذها أيضاً عن الفكر الماركسي في نظريته المادية الديالكتيكية والتاريخية كما ذكرنا سابقاً يخالف منهجه في البحث الذي يعتبر فيه أن الألفاظ تدلُّ على معاني وأن ألفاظ اللغة من وضع العرب وليست من اللّه سبحانه وتعالى. ولذلك فإن حصر الكاتب بوقوع الإعجاز في القسم الذي أسماه القرآن ـ من القرآن

الكريم - يناقض منهجه في البحث، على اعتبار أنه فهم قوانين الجدل التي أسماها العلوم من واقع هذه الآيات التي يزعم أن الإعجاز وقع فيها فقط. ولكن على هذا الأساس نقول له لماذا لم تنظر إلى قوانين أخرى موجودة في آيات التشريع وتبحث في هذه القوانين وثباتها كآيات الطلاق وتعدد الزوجات والحروب على سبيل المثال، وتحاول أن تفهم ما فيها من قوانين.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة الآية: ٢٢٩] وقوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة الآية: ٢٢٨]. وقوله: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النساء الآية: ٣]. لماذا لم يبحث الكاتب في قانون الطلاق وظروف استحالة استمرار الحياة الزوجية الأبدي، وأن التشريع الذي أُنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام منذ أكثر من ١٤٠٠ سنة ثبت أنه التشريع الوحيد الذي لم يتغير ولم يتبدل لأنه أَقرَّ ما في فطرة الإنسان من الرغبة في إشباع ميوله الجنسية، وهذا من مظاهر غريزة النوع، وأن الرجل والمرأة إذا لم يكن بينهما تفاهم في الحياة الزوجية لن تستمر الحياة بالشكل الذي يرضي اللّٰه سبحانه وتعالى وسيحدث ظلم من أحدهما على الآخر أو من كليهما، وأن كلاً منهما سينظر إلى ما عند غيره وستحدث الخيانة الزوجية واختلاط الأنساب وعدم الاستقرار العائلي. ولذلك فإن الزواج الأبدي فشل وأثبت الواقع فشله، فإمَّا أن يحدث الطلاق بين الزوجين وإمَّا أن يسود الظلم وتسود الفاحشة. وفي تراجع الكنائس النصرانية والعالم الغربي عن منع الطلاق خير دليل على ذلك. فلا زواج كاثوليكي عند البشر، واستمرار الزواج مع عدم وجود التراضي والتفاهم يحيل الزواج إلى اغتصاب قانوني، وإلى رغبة عند كلا الزوجين في إشباع غريزة الجنس عند مَنْ يألف ومَنْ يحب. فكان لا بدَّ من وجود الطلاق حفاظاً على كرامة الرجل والمرأة واستقرار العائلة وأمن المجتمع.

أمَّا قانون إباحة تعدد الزوجات فهو القانون الإلهي الذي يحافظ على كرامة المرأة والرجل وعلى أنساب الناس. فالإسلام نزل على محمد عليه الصلاة والسلام ليعالج مشاكل البشر والبشر ليسوا ملائكة، عندهم العقل والميول

والغرائز والرغبات والشهوات، فإمَّا أَنْ تُشبع بالطريق الصحيح أو يتمَّ إشباعها بالطريق الخاطىء أو الشاذ، ولذلك فإن التعدد بالنساء حاصل في كل أنحاء العالم لدى جاهلهم وعالمهم.

ففي المجتمعات الغربية وعند غير المسلمين هناك الكثير ممَّنْ لهم علاقات غير شرعية، أي بدل أن يقوم بعمل الزواج الشرعي الذي يحافظ على كرامة المرأة كربة بيت وعرض يجب أن يُصَان وذرية تشدُّ بها أزرها، نجد التعدد حاصلاً لكن بغير كرامة، إمَّا بالمال أو بالمصاحبة. إذنْ التعدد حاصل في كل المجتمعات ولكن عند المسلمين يحصل ضمن قانون وشروط والتزامات، وعند غير المسلمين يحصل باتفاقات في ظلمات شوارع المدن الكبرى كنيويورك ولندن وباريس وفرانكفورت وطوكيو، أو تحت أنوار المقاهي الليلية الساطعة. وهذا أمر واقع حصوله من رؤساء الدول وقياداتها في الغرب إلى الطبقات الدنيا. والأمثلة على ذلك كثيرة وقد قرأها كل مطلع بما فيهم الكاتب. ولذلك حوَّل الغرب النساء إلى أرقام وسلع للبيع وبأبخس الأثمان وهذا يعرفه القاصي والداني. ولكن كما يقول تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الحج الآية: ٤٦].

أمَّا قوانين القصاص فهي ثابتة في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء الآية: ٩٢]. فهذا القانون الإلهي الذي هو من التشريع، هو الآن مطلب دولي وليس محلي، وله دعم عام في كثير من مدن وولايات الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص والمجتمات الغربية بشكل عام، علماً أنهم كانوا يهاجمون المسلمين من هذا الباب ويدّعون أن ذلك وحشية. وعلى كل سوف يضطر الكونجرس في أمريكا في يوم من الأيام أن يسنَّ تشريعاً بقتل القاتل العمد، وعند ذلك يعودون إلى قانون اللَّه سبحانه وتعالى في القصاص. وسيبقى الغرب يعاني من الجرائم حتى يعود إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ ﴾ [المائدة الآية: ٣٨] وليس هذا اليوم ببعيد لأنهم سيضطرون حفاظاً على أمنهم أن يعودوا إلى قوانين اللَّه في

تشريعاتهم التي لم يلاحظها الكاتب.

أمّا قوانين تشريع الحروب وحتمية القتال والنزاع فهي ثابتة في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة الآية: ١٤]. وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة الآية: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة الآية: ١٩١]. وقوله تعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض**﴾. هذه الآيات تدلُّ على أن القتال والحرب أمر طبيعي ولن ينتهي ولن يتوقف، والواقع المحسوس المُدْرَك المثبت بالبينات يؤكِّد ذلك، فلن تنتهي الحروب ولن تتوقف طالما أن الإنسان يعيش على هذه البسيطة، سواء أكانت حروباً محلية أو إقليمية أو دولية أو عالمية. ولن تستطيع أمم متحدة أو مجلس أمن أو منظمات دولية أن توقف الحروب لأنها طبيعية بالنسبة إلى البشر، طالما أن الإنسان خلق اللّهُ فيه غريزة حب البقاء ومن مظاهرها السيادة والسيطرة وحب التملك. والمصالح الدولية تعبير عن مظاهر هذه الغرائز ولكن الدول الكبرى والمجتمعات الدولية تحاول أن تقنعنا بعكس ذلك. فهي تتسلَّح بالأسلحة النوويّة والتقليدية ونحن ندعو إلى وقف التسلح وإلى السلم، وهذا مخالف للفطرة وللغريزة. فالإسلام دين واقعي يعالج مشاكل البشر ولا يعالج مشاكل ملائكة منزهين، وقد نزل للبشر ووضع لهم قوانين بناءً على ما وضع عندهم من غرائز. وهكذا سيستمر القتال طالما استمر البشر حتى يرث اللّه الأرض ومَنْ عليها.

وأكتفي في هذا القدر من الأمثلة لأني سأعود إلى بعضها في فقرات أخرى من هذا الكتاب، إنما كان قصدي أن أذكِّر الكاتب بمنهجه في البحث وأريه كيفية دراسة القوانين وأن الإعجاز واقع في القرآن الكريم كله من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وواقع في كل آية من آياته مكية كانت أو مدنية. كما أردت أن أبيِّن أن الإعجاز والتحدي واقع على العرب وغير العرب ممَّنْ لا يفهمون اللغة العربية، وأن القوانين موجودة في الآيات المكية كما هي موجودة في الآيات المدنية جميعها، وأن الإعجاز ليس هو في اللغة فقط وفي وسائل التعبير، إنما هو في

المعاني سواء أكانت قوانين أو أفكاراً. فالقرآن الكريم كتاب اللّه المعجز في كل سورة وكل آية. وليس صعباً على الكاتب إدراك ذلك إذا ما رفع تفكيره عن قوانين الجدل المادي التي قيّد نفسه بها فأعمت بصره وبصيرته عما هو خلاف ذلك، وأدرك أن القرآن الكريم ليس كتاب فيزياء أو كيمياء أو أحياء، وإنما هو كتاب اللّه أوحى به لفظاً ومعاني وأفكاراً، وعليه أن يدرك أن آيات القرآن هي وسيلة من وسائل تحريك العقل للتفكير فيما وراء الكون والإنسان والحياة وأن قوانين تنظيم علاقات الإنسان لا تقلُّ إعجازاً عن قوانين تنظيم الطبيعة. وما على الدارس لآيات اللّه إلاّ أن يدرسها بموضوعية وبدون تأثر بأفكار مسبقة فيصل وبسهولة إلى طريقة التفكير الصحيحة التي افتقدها الكاتب في خضم مخلفات قراءاته الماركسية التي انبهر ببريقها فأضاعته بين الصواب والخطأ والطهارة والنجاسة وهو يظنُّ أنه يحسن صنعاً.



الباب الثالث

الدليل الثاني: السنة

الفصل الأول: في السُنَّة.

تمهيد.

السنة وحي من اللّه تعالى.

ـ إقرار الكاتب بأن القرآن وحي.

ـ مَنْ يملك صلاحية الحكم على الأفعال والأشياء.

ـ منزلة السنة من القرآن.

الفصل الثاني:

ـ جَمْع القرآن.

ـ جَمْع السنة.

ـ أقسام السنة من حيث السند.

ـ المتواتر.

ـ المشهور.

ـ الآحاد.

ـ رواة الحديث.

الفصل الثالث:

ـ فعل الرسول.

ـ سكوت الرسول.

ـ في النتيجة كون القرآن والسنة وحياً.

الفصل الرابع :

- الاستدلال بالسُنَّة على العقائد والأحكام الشرعية .
- في أدلَّة العقائد وأدلَّة الأحكام .
- دليل الحكم الشرعي قطعي أو ظني .
- الفرق بين دليل الأصول ودليل الفروع .

الفصل الأول

في السنة

تمهيد:

السُّنّة في اللغة الطريقة، وأما في الشرع فقد تُطلَق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد تُطلَق على ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير. وعند الإشارة إلى الأدلَّة الشرعية الأصلية تطلق السنة على فعل الرسول وعلى قوله وعلى إقراره، وهو المعنى المقصود في بحثنا. وفعله وقوله وإقراره، مُتَلَقّى بالوحي مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم الآية: ٣ ـ ٤] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾ [الأنبياء الآية: ٤٥]. والكاتب ينكر بأن السنة بهذا المعنى وحي من الله سبحانه وتعالى إلى رسوله ونبيه محمد ﷺ، ويرى أن هذا التعريف خاطىء، ويعرِّفها تعريفاً جديداً فيقول: «إن السنة ـ هي نهج في تطبيق أحكام أم الكتاب ـ يقصد آيات التشريع ـ بسهولة ويسر دون الخروج من حدود اللّه فيما فيه حدود أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة ـ الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تُطبّق فيها هذه الأحكام». وقد اعتمد في ذلك على قول اللّه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥]. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج الآية: ٧٨].

ويتابع فيقول: «إن ما فعله النبي محمد ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع تاريخية معينة وليس الوحيد وليس

الأخير. وطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام تكون إمَّا متصلة أو منفصلة. والمتصلة تكون طاعة الرسول مندمجة مع طاعة اللّه وهي محصورة في الحدود والعبادات والأخلاق. والمنفصلة هي طاعة للرسول في حياته وليس بعد مماته. وما فعله الرسول عليه الصلاة والسلام يجب أن يُطَبَّق الآن بموجب القاعدة التالية حسب زعم الكاتب «إذا كانت هناك أشياء مفيدة لنا في الوقت الحاضر أخذناها وإنْ كانت هناك أشياء غير مفيدة لنا تركناها». ويقول الكاتب بأن تعريف علماء المسلمين الأوائل للسنة بأنها: «قول الرسول وفعله وتقريره» تعريف خاطىء وهذا القول هو المسؤول عن تحنيط الإسلام الذي نراه الآن.

إذنْ الكاتب يقرُّ بكل وضوح وبدون أي مواربة بأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يُوحى إليه من اللّه سبحانه وتعالى إلاَّ القرآن الكريم ـ المصحف ـ وخلاف ذلك ما يسميه المسلمون السنة ليست سوى اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام ومنهج لتطبيق آيات القرآن في الحياة بيسر وسهولة كما يقول، وأن لكل زمان ومكان منهج يتناسب مع واقع الحياة والناس وحاجاتهم حسب متطلبات الحياة في كل عصر، فإذا ناسبنا منهج الرسول في تطبيق القرآن أخذناه وإذا لم يناسبنا تركناه. والعصر هو الأساس في فهم القرآن ويشترط عدم الخروج عن حدود اللّه سبحانه وتعالى في هذا الفهم. ويقصد بالحدود حدود الحد الأعلى والحد الأدنى، علماً أن نظريته في الحدود هذه تطمس معالم الحدود وتزيلها بالكامل بل هي كانت وسيلة للخروج عن أحكام الإسلام بالكامل. وسنبحث فيما بعد نظريته الخطيرة هذه في الحدود في بحث مستقل. ولذلك فإنه يعتبر أن السنة ليست سوى تفاعل قام به الرسول عليه الصلاة والسلام باعتباره مجتهداً مع واقع الحياة في الجزيرة العربية وقت نزول الرسالة وأن هذا التفاعل ليس الأخير فسوف يستمر حتى قيام الساعة بتفاعلات جديدة مفصلة حسب كل زمان ومكان. وهذا هو سر رأيه الخطير بأن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان وبحيث جعل الزمان والمكان أصلين يستمد منهما التشريع عاكساً بذلك القاعدة الصحيحة الأساسية التي تعتبر فعلاً أن كل زمان ومكان يصلحان لتطبيق أحكام الإسلام ولكن بشرط أن

يكون الإسلام هو الأصل وليس الزمان والمكان (الواقع) هما الأصل، فالأحكام لا تتغير لتناسب الواقع بل الواقع يخضع للإسلام، ولذلك وجد المفكرون في كل زمان ومكان ليغيروا الواقع المنحط بالفكر، وبذلك يكون الواقع عند المفكرين موضعاً للتفكير لا مصدراً له.

كما أن نظريته هذه لم تخرج عن فكر الماركسية الذي سيطر على مراكز الربط في دماغه فجعلها لا تفقه إلاَّ أن التطور والتغير الموجودين والمستمرين في الطبيعة كحقيقة موضوعية كما يقول ـ وكما أوضحنا بطلان ذلك سابقاً ـ هما الأساس في التطور والتغير المستمرين في المجتمعات. ولم يرد الكاتب أن يفهم الإسلام إلاَّ من خلال العقيدة الماركسية في الكون والإنسان والحياة فهو فصَّل كل واقع على هذا الأساس وجَهَدَ ليأتي بالأدلَّة التي تنطبق على ما هو متجسِّد في دماغه. وبعد هذا التمهيد البسيط سنبدأ في إبطال تخرصات الكاتب في السنة النبوية وتناقضاته.

السنة وحي من اللّه تعالىٰ:

إن رأي الكاتب بأن السنة ليست سوى اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام جاءت تناسب مرحلة تاريخية معينة في شبه الجزيرة العربية، وأننا يجب أن نأخذ منها ما يناسب زماننا ونطرح ما لا يناسبه، ما هو إلاَّ رأي تناقض فيه الكاتب مع نفسه للأسباب التالية:

إقرار الكاتب بأن القرآن الكريم وحي:

الكاتب يقرُّ بأن القرآن الكريم ـ المصحف ـ كله وحي من اللّه سبحانه وتعالى، سواء آيات العقائد أو آيات الأحكام. إذنْ هو يقرُّ بأن محمداً نبي ورسول أُوحي إليه آيات تخبر عن مغيبات وآيات تعطي أفكاراً لحل مشاكل الحياة اليومية للناس.

إقرار الكاتب بالغرائز:

يؤمن الكاتب بأن اللّه سبحانه وتعالى خلق الإنسان وخلق فيه الغرائز والحاجات العضوية، أي هذا الإنسان ليس بمعصوم فهو يخطىء ويصيب، وعنده الرغبة الحتمية في إشباع غرائزه الثلاث: غريزة البقاء وغريزة النوع وغريزة التديّن ـ التقديس ـ. ولهذه الغرائز مظاهر، فالإنسان يحب الحياة والمال والجاه والنساء والأولاد، ويشعر بضعفه وعجزه وحاجته إلى خالق أو إلى قوة ما وراء الطبيعة. ولا شك أن مظاهر هذه الغرائز تحتاج إلى طريقة معينة في الإشباع وإلاّ سادت الفوضى وسيطر القوي على الضعيف وعبد الناس البقر والحجر والشجر والأبطال والقديسين والأولياء. أي باختصار إن ظلماً كبيراً يقع من اللّه سبحانه وتعالى ـ جلّ وعلا عن ذلك ـ على الإنسان الذي خلقه اللّه سبحانه وتعالى في هذه الحياة وخلق فيه هذه الغرائز الفطرية إذا لم ينظِّم اللّه سبحانه وتعالى كيفية الإشباع لهذه الغرائز.

مَنْ يملك صلاحية الحكم على الأفعال والأشياء:

طالما أن الكاتب يقرُّ بأن هذه الغرائز فطرية ولا بدَّ من إشباعها، فمَنْ هو الذي يحدد طريقة الإشباعات: هل يستطيع الإنسان أن يحددها حتى ولو كان الرسول محمد ﷺ بوصفه بشراً لا يُوحى إليه أي بوصفه مجتهداً أو مشرِّعاً؟ وهل جنس الإنسان، هذا المخلوق العاقل المفكر ـ والرسول إنسان ـ يستطيع أن يكون حاكماً على أفعال العباد، أي هل يملك إصدار الحكم على الأفعال والأشياء؟ ولمّا كان ما في الوجود من المحسوسات لا يخرج عن كونه أفعالاً للإنسان أو أشياء تقع عليها أفعال الإنسان، ولمّا كان الإنسان بوصفه يحيا في هذا الكون هو موضع البحث، وأن إصدار الحكم إنما هو من أجله ومتعلّق به، فإنه لا بدَّ من إصدار الحكم على أفعال الإنسان وعلى الأشياء المتعلقة بها. ولكن مَنْ هو الذي وحده يقدر على أن يصدر الحكم على ذلك، هل هو اللّه أم الإنسان من نفسه؟ وبعبارة أخرى هل هو الشرع أم العقل، لأن الذي يعرِّفنا أن هذا هو حكم اللّه هو

الشرع، والذي يجعل الإنسان يحكم هو العقل، فَمَنْ إذن الذي يحكم، هل هو الشرع أم العقل؟.

إن المقصود من هذا الحكم هو تحديد موقف الإنسان تجاه الفعل، هل يفعله أم يتركه أم يُخَيَّر بين فعله وتركه، وتعيين موقفه تجاه الأشياء والمتعلقة بها أفعاله هل يأخذها، أم يُخيَّر بين الأخذ والترك. وتعيين موقفه هذا متوقف على نظرته للشيء هل هو حسن أم قبيح، أم ليس بالحسن ولا بالقبيح، ولهذا كان موضوع الحكم المطلوب هو الحسن والقبح. فهل الحكم بالحسن والقبح هو للعقل أم للشرع، إذْ لا ثالث لهما في إصدار هذا الحكم. والجواب على ذلك هو أن الحكم على الأفعال والأشياء إمَّا أن يكون من ناحية واقعها ما هو، أو من ناحية ملاءمتها لطبع الإنسان وميوله الفطرية ومنافرتها لها أو من ناحية المدح على فعلها والذمّ على تركها أو عدم المدح وعدم الذم - أي من ناحية الثواب والعقاب عليها أو عدم الثواب وعدم العقاب. فهذه ثلاثة أسس للحكم على الأفعال والأشياء إحداها من حيث واقعها ما هو، والثاني من حيث ملاءمتها لطبع الإنسان أو منافرتها له، والثالث من حيث الثواب والعقاب أو المدح أو الذم.

فأمَّا الحكم على الأشياء من القاعدة الأولى وهي من ناحية واقعها ومن القاعدة الثانية وهي ملاءمتها للطبع ومنافرتها له فلا شكَّ أن ذلك كله إنما هو للإنسان نفسه أي هو للعقل لا للشرع. فالعقل هو الذي يحكم على الأفعال والأشياء في هاتين الناحيتين، ولا يحكم الشرع في أي منهما، إذْ لا دخل للشرع فيهما، وذلك مثل أن العلم حسن والجهل قبيح فإن واقعهما ظاهر فيه الكمال والنقص، وكذلك الغنى حسن والفقر قبيح ومثل انقاذ الغرقى حسن وأخذ الأموال ظلم قبيح فإن الطبع ينفر من الظلم ويميل لإسعاف المشرف على الهلاك. فهذا كله يرجع إلى واقع الشيء الذي يحسه الإنسان ويدركه عقله أو يرجع إلى طبع الإنسان ونظرته وهو يشعر به ويدركه عقله. ولذلك كان العقل هو الذي يحكم عليه بالحسن والقبح، وليس الشرع، أي كان إصدار الحكم على الأفعال والأشياء من هاتين الجهتين هو للإنسان فالحاكم فيهما هو الإنسان.

أمّا الحكم على الأفعال والأشياء من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا والثواب والعقاب عليها في الآخرة فلا شكَّ أن ذلك للّه وحده وليس للإنسان، أي هو للشرع وليس للعقل. ومثال ذلك حسن الإيمان وقبح الكفر، وحسن الطاعة وقبح المعصية، وحسن الكذب في الحرب وقبحه مع الناس في غير الحرب، واستحلال الفرج في الزواج وقبحه في الزنا، وذلك لأن واقع العقل أنه إحساس وواقع ومعلومات سابقة ودماغ. فالإحساس جزء جوهري من مقومات العقل، فإذا لم يحس الإنسان بالشيء لا يمكن لعقله أن يصدر حُكْمَاً عليه لأن العقل يعتمد حكماً على الأشياء بكونها محسوسة ويستحيل عليه إصدار حكم على غير المحسوسات. فمثلاً الإنسان يكره ما يراه أنه ظلم وينفر منه بطبيعته وفطرته فيحمل شعوراً وميلاً حيال ما يراه أنه ظلم، ولكن هل تكفي الدوافع الفطرية عند الإنسان والتي مصدرها الشعور ليحدِّد الإنسان واقع الظلم وفكرة الظلم؟ طبعاً ذلك لا يكفي لأن المشاعر والعواطف والميول ليست أَساساً للحكم على الأفكار، ولذلك نجد الغربيين كبشر ينفرون مما يعتقدون أنه أعمال ظلم تقع في مجتمعاتهم ولكنهم يبيحونها لأنفسهم في مستعمراتهم ومناطق نفوذهم. فالصحافة عندهم تحرِّك مشاعر المجتمع من أجل سجين أوقف أكثر من أربع وعشرين ساعة بدون تحقيق، ولا تفكر بآلاف القتلى والمشرَّدين في العالم الثالث سحقتهم مخططات الدول الغربية من أجل استمرار عجلة الصناعات الثقيلة في بلادهم واستيعاب العاطلين عن العمل في مجتمعاتهم لأنهم لا يربطون ذلك في موضوع الثواب والعقاب في الآخرة. ولذلك لا يمكن أن يُعطَى للعقل مسؤولية تحديد معنى الظلم وفكرة الظلم وأن يصدر العقل حكماً على الشيء وهو لا يحسه كفكرة موضوعية إلاَّ من خلال شعور الإنسان الذي هو عرضة للتغير والتبدل حسب الحاجات الآنية والمصالح الوقتية. فالعقل وحده لا يمكن أن يصدر على الفعل أو على الشيء حُكْمَاً بالحسن والقبح ومن هنا لا يجوز له أن يصدر حكمه على الأفعال أو الأشياء بالمدح والذم لأنه لا يتأتى له إصدار هذا الحكم ويستحيل عليه ذلك. كما أنه لا يجوز أن يكون اصدار هذا الحكم بالمدح والذم خاضعاً لميول الإنسان الفطرية

لأن هذه الميول تصدر الحكم بالمدح على ما يوافقها وبالذم على ما يخالفها، وقد يكون واقعها مما يُذَم كالزنا واللواط واستعباد الشعوب، وقد يكون ما يخالفها مما يُمْدَح كقتال الأعداء، والصبر على المكاره، وقول الحق في حالات تحقق الأذى البليغ والصدق في البيع ولو كان ذلك يؤدّي إلى هروب الزبائن. فجعل الحكم للميول والأهواء يعني جعلها مقياساً للمدح والذم وهذا مقياس خاطىء قطعاً، ولذلك فإن جعل الحكم لها خطأ محض، لأنه يجعل الحكم خاطئاً مخالفاً للواقع، علاوة على أنه يكون الحكم بالمدح والذم حسب الهوى والشهوات لا حسب ما يجب أن يكون عليه. ولهذا لا يجوز للميول الفطرية أن تصدر حكمها بالمدح أو الذم. وما دام لا يجوز للعقل أن يصدر الحكم بالمدح والذم، ولا يجوز للميول الفطرية أن تصدر حكمها بالمدح والذم ولا يجوز أن يُتْرَك للإنسان إصدار الحكم بالمدح والذم عليها في الدنيا والثواب في الآخرة. ويبقى فقط أن القادر على أن يصدر حكماً بالمدح والذم في مثل هذه الأمور هو اللّه سبحانه وتعالى خالق الإنسان وليس الإنسان. وهذا أساس الحكم للشرع وليس العقل.

وأيضاً فإنه لو ترك للإنسان أن يحكم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم لاختلف الحكم باختلاف الأشخاص والزمان والمكان، وليس في مقدور الإنسان أن يحكم عليها حُكْمَاً ثابتاً. ومن أجل ذلك يحكم فيها اللّه وليس الإنسان، أي يحكم فيها الشرع وليس العقل، إذْ لا دخل للعقل بهذا الحكم من هذه الجهة. فالمشاهد المحسوس أن الإنسان يحكم على أشياء أنها حسنة اليوم ثم يحكم غداً أنها قبيحة ويحكم على أشياء أنها قبيحة أمس ويحكم عليها نفسها اليوم أنها حسنة، وبذلك يختلف الحكم على الشيء الواحد ولا يكون حكماً ثابتاً، فيحصل الخطأ في الحكم. ولهذا فإن إباحة اللواط في بريطانيا وموافقة مجلس اللوردات على ذلك ثم مجلس العموم أي مجلسي التشريع، وما هو عليه الحال في الولايات المتحدة والعالم الغربي من السكوت على ذلك الفعل، هو تدخل في صلاحيات اللّه سبحانه وتعالى وإعطائها للبشر حتى يحسّنوا أو يقبّحوا فيلاقوا نتائج ما اقترفت أيديهم بتسلط مرض الإيدز الذي يهدد مجتمعاتهم بالفناء. ولذلك

لا يجوز أن يُجْعَل للعقل، أي للإنسان، صلاحية الحُكْم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة، وعليه فلا بدَّ أن يكون الحاكم على أفعال العباد وعلى الأشياء المتعلقة بها من حيث المدح والذم هو اللّٰه تعالى وليس الإنسان، أي يكون الشرع وليس العقل. هذا من حيث الدليل العقلي على الحسن والقبح، أمَّا من حيث الدليل الشرعي، فإن الشرع جعل الوحي أساس التحسين والتقبيح بالأمر باتباع النص الشرعي والنهي عن اتباع الهوى، سواء أكان ذلك نصّاً في كتاب الله أو ما دلَّ عليه كتاب الله من سنة وقياس واجماع، وذلك واضح في قول الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء الآية: ٦٥]. وسوف نبحث فيما بعد هذه الأدلَّة التفصيلية في بحث خاص. ولذلك كان من المقطوع به شرعاً أن الحسن ما حسَّنه الشرع والقبيح ما قبَّحه الشرع من حيث الذم والمدح. والحكم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم هو لتعيين موقف الإنسان منها. فبالنسبة للأشياء يبيّن الشرع هل يجوز للإنسان أخذها أم يُحَرَّم عليه، وبالنسبة للأفعال هل يُطلَب من الإنسان أن يقوم بها أو يُطلَب منه أن يتركها أو يُخَيَّر بين الفعل والترك. ولمَّا كان هذا الحكم من هذه الجهة لا يكون إلاَّ للشرع كما بيَّنا، لذلك يجب أن تكون أحكام أفعال الإنسان وأحكام الأشياء المتعلقة بها راجعة للشرع لا للعقل، أي أن يكون حكم الشرع وحده هو المتحكم بأفعال العباد وبالأشياء المتعلقة بها أفعالهم. فالشرع يحكم على الأشياء من حيث الحل والحرمة، وعلى أفعال العباد من حيث كونها واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً، وعلى الأمور والعقود من حيث كونها أسباباً أو شروطاً أو موانع أو صحيحة أو باطلة أو فاسدة أو عزيمة أو رخصة. وهذا الحكم لا يتبع من قبيل ملاءمة هذه الأمور للطبع أو عدم ملاءمتها، ولا هو من قبيل واقعها ما هو وإنما من قبيل ترتب المدح والذم عليها في الدنيا والثواب والعقاب عليها في الآخرة. ولذلك فإن الحكم في شأنها للشرع وحده وليس للعقل، يعني ذلك أن الحاكم حقيقة على الأفعال وعلى الأشياء المتعلقة بها وعلى الأمور والعقود إنما هو الشرع وحده ولا حكم للعقل في ذلك مطلقاً. والشرع هو الوحي مطلقاً، ولايمكن

القبول بالحكم على الأشياء أو الأفعال من حيث المدح والذم في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة إلاّ ما كان من الوحي. وحيث إن الرسول عليه الصلاة والسلام بشر فإن ما ينطبق على الانسان كانسان ينطبق على الرسول عليه الصلاة والسلام، فجنس الإنسان بما فيه الرسول عليه الصلاة والسلام يكون غير قادر على الحكم على الأفعال وعلى الأشياء من حيث المدح والذم في الدنيا أو الثواب والعقاب في الآخرة. والثابت أن الرسول عليه الصلاة والسلام حكم على الأفعال والأشياء من حيث المدح والذم في الدنيا ومن حيث الثواب والعقاب في الآخرة، ولذلك يثبت أن هذه الأحكام لم تأتِ قطعاً من الرسول عليه الصلاة والسلام باعتباره إنساناً بل هي آتية من الوحي أي من اللّه سبحانه وتعالى. وبذلك يثبت عقلاً وبشكل قطعي أن السنة (قول الرسول وفعله وتقريره) هي وحي من اللّه سبحانه وتعالى ولا يمكن أن تكون غير ذلك.

منزلة السنة من القرآن:

السنة دليل شرعي للدليل القاطع على نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ورسالته. والدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا ينطق عن الهوى إنْ هو إلاّ وحي يوحى، أي أن السنة وحي من اللّه تعالى. غير أن الوحي إنما هو مضمون السنة ومعانيها وليس ألفاظها، فاللّه تعالى قد أوحى له بها وهو قد عبّر عن هذا الوحي بلفظ من عنده أو بفعل منه أو بتقرير أي سكوت منه.

والسنة دليل كالكتاب سواء بسواء دون أي فرق بينهما لقيام الدليل القاطع عليها كقيامه على القرآن، وما الاقتصار على الكتاب سوى رأي الخارجين على الإسلام باتفاق الأئمة المجتهدين قاطبة. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر الآية: ٧]، وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء الآية: ٨٠]، وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور الآية: ٦٣] وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٦]، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ

﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)﴾ [النساء الآية: ٦٥]. وقال أيضاً: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء الآية: ٥٩] والردُّ إلى الرسول هو الردُّ إلى سنته. وقال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[النور الآية: ٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران الآية: ٣١]. فهذه النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة صريحة في وجوب الأخذ بالسنة كالأخذ بالكتاب سواء من غير أي فرق بينهما. ولا يجوز أن يُقال عندنا كتاب اللّه نأخذ به، لأن ذلك قد يُفْهَم منه ترك السنة، بل لا بدَّ من أن تُقرَن السنة بالكتاب. وقد نبَّه الرسول إلى ذلك في حديثه الذي وَرَدَ فيه أنه ﷺ قال: «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدِّث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب اللّه فما وجدناه فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرَّمناه، ألا وإن ما حرَّم رسول الله مثل الذي حرَّم اللّه. .» رواه أبو داود. وروي أنه عليه السلام قال: «يوشك أحدكم أن يقول هذا كتاب اللّه ما كان فيه من حلال أحللناه وما كان من حرام حرَّمناه، ألا إن مَنْ بلغه عني حديث فكذَّب به فقد كذَّب اللّه ورسوله والذي حدَّثه. .» رواه أبو داود.

والسنة قاضية على الكتاب. لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر فتأتي السنة بتعيين أحدهما فيُرجَع إلى السنة ويُترَك مقتضى ظاهر الكتاب. قال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء الآية: ٢٤]، بعد قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (٢٣)﴾ [النساء الآية: ٢٣]. فقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء الآية: ٢٤] يدلّ على حل كل ما عدا ماذكر، ولكن جاءت السنة فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها حيث يقول الرسول عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها. .»

رواه البخاري. فكان ذلك تركاً لظاهر الكتاب وتقديم السنة عليه. وقد يكون ظاهر الكتاب أَمراً فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره. والمثال على ذلك أن القرآن أمر بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ولكن جاءت السنة فحددت بأموال مخصوصة بعينها وحصرت أخذ الزكاة منها فقط فلا تؤخذ من غيرها.

والسنة بالنسبة للقرآن مُبيِّنَةٌ له، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل الآية: ٤٤]. والسبب في ذلك أن إتيان القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية. والقرآن جامع، ولا يكون جامعاً إلاّ والمجموع فيه أمور كليات، لأن الشريعة تمت بتمام نزوله. والسنة على كثرتها وكثرة مسائلها بيان للكتاب، وجميع ما في السنة له أصل في الكتاب بيَّنه على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً. وجاءت السنة بأحكام كثيرة لم يُنَص عليها في القرآن الكريم، ولكن هذه الأحكام جاءت ملحقة بأصول لها مذكورة في القرآن. ويتلخَّص بيان السنة للكتاب فيما يلي:

١ ـ تفصيل مجمله:

ومن ذلك أن اللّه تعالى أمر بالصلاة في الكتاب من غير بيان لمواقيتها وأركانها وعدد ركعاتها فبيَّنت السنة ذلك. قال ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي..» رواه البخاري. وورد في الكتاب وجوب الحج من غير بيان لمناسكه فبيَّنت السنة ذلك. قال ﷺ: «خذوا عني مناسككم» رواه النسائي. وورد فيه وجوب الزكاة من غير بيان لما تجب فيه ولا المقدار الواجب فيه فبيَّنت السنة ذلك وهكذا. فإذا كان بيان الرسول عليه الصلاة والسلام لهذه الأركان هو ـ حسب رأي الكاتب ـ مجرد تفاعل مع مرحلة تاريخية معينة في شبه الجزيرة العربية، وأَن الكيفيات والمقادير التي حددها الرسول عليه الصلاة والسلام تختلف حسب كل زمان ومكان، وأن الواقع هو مصدر التفكير وليس الشرع، وأن سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ليست مصدراً تشريعياً ثابتاً يبيّن الكيفيات والهيئات والأعداد فإن ذلك إذنْ يجيز للمسلمين أن يصلّوا بأي كيفية تناسب زمانهم ومكانهم، وما الذي

يمنع من ذلك طالما أن سنة الرسول وضعت لمرحلة تاريخية وليست هي ملزمة في كل زمان ومكان، وأن تحديد الرسول عليه الصلاة والسلام للكيفيات لم يكن وحياً من الله سبحانه وتعالى وأن الوحي هو القرآن الكريم فقط كما يزعم الكاتب.

٢ ـ تخصيص عامّه:

لقد وردت في القرآن عموميات ولكن جاءت السنة وخصصت كل ما هو عام.

ومن ذلك أن اللّه تعالى أمر أن يرث الأبناء الآباء على نحو ما جاء في كتابه العزيز: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء الآية: ١١]. فالحكم هنا عامٌ في أن كل أب يورث وأن كل ولد وارث ولكن حدَّدت السنة الأب المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ: «ونحن معاشر الأنبياء لا نورِّث ما تركناه صدقة..» رواه مسلم. وخصصت السنة الوارث بغير القاتل بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل» رواه أبو داود. ومن ذلك أَيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٤]. فهذه الآية دلَّت على عدة الوفاة لكل الزوجات اللاتي يموت أزواجهن، ولكن خصصت السنة في حديث سبيعة الأسلمية أنها بعد أن ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر أخبرها عليه السلام أنها قد حُلَّت، فبيَّن ذلك الحديث أن الآية مخصوصة في غير الحامل.

٣ ـ تقييد مُطْلَقِهِ:

كما وردت في القرآن آيات مطلقة وجاءت السنة وقيَّدت هذا الإطلاق بقيد معين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة الآية: ٣٨]. فهذا أمر مطلق في كل سرقة وكل سارق ولكن جاءت السنة وقيدت السرقة التي يجري فيها القطع بقيود بأن تكون ربع دينار فصاعداً بقوله عليه السلام: «القطع في ربع دينار فصاعداً..» رواه مسلم.

٤ ـ إلحاق الفرع بأصله:

لقد قامت السنة بإلحاق الكثير من فروع الأحكام بأصلها الذي ورد في

القرآن فيظهر هذا الفرع بأنه تشريع جديد، ولكن عند التدقيق يُتبيَّن أنه ملحق بأصله الذي ورد في القرآن. ومن ذلك أن اللّه حرَّم الجمع بين الأختين بقوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء الآية: ٢٣]، ولم يذكر الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ولكن بيَّن ذلك ﷺ بقوله: «لا تُنْكَح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها فإنكم إنْ فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» رواه البخاري. وبذلك يكون عليه الصلاة والسلام قد ألحق ذلك كله في تحريم الجمع بين الأُختين. ومن ذلك أيضاً أن اللّه تعالى يقول: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف الآية: ١٥٧] ولم يذكر تفصيلات. فجاءت السنة على ما يستعين به المجتهد على معرفة الأحكام فيما يشتبه أنه من الخبائث والطيبات وألحقته بهما، فنصَّت السنة على النهي عن أكل لحم الحُمُر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وألحقتها بالخبائث كما قال ابن عباس رضي اللّه عنه قال: «نهى رسول اللّه ﷺ عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير..» رواه البخاري، وكما قال جابر رضي الله عنه: «حرَّم رسول اللّه ﷺ يوم خيبر لحوم الحُمُر الإنسية» رواه أبو داود. ونصَّت السنة على إباحة أكل الضبِّ والأرنب وما شابهها وألحقتها بالطيبات، فعن ابن عمر رضي اللّه عنه أنه قال: «إن رسول اللّه ﷺ سُئل عن الضبِّ فقال: «لا آكله ولا أحرِّمه..» رواه مسلم. وعن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: «جاء إعرابي إلى رسول اللّه ﷺ بأرنب قد ضواها ومعها صنابها وأدمها فوضعها بين يديه فأمسك رسول اللّه ﷺ فلم يأكل وأمر أصحابه أن يأكلوا، والصناب صبغ يُتَّخذ من الخردل ويؤتدم به. ومن ذلك أن اللّه تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] فألحق عليه السلام بهاتين سائر القرابات من الرضاعة اللاتي يحرمن من النسب كالعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت وأشباه ذلك فقال عليه السلام: «إن اللّه حرَّم من الرضاع ما حرَّم من النسب». ومن ذلك أيضاً أن اللّه تعالى قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة الآية: ٢٨٢]، أي حكم في اثبات التداين بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، فألحقت السنة

بذلك اليمين مع الشاهد. روي عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والامرأتين. وفي صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعاً أنه عليه الصلاة والسلام وأبا بكر وعمر وعثمان رضي اللّه عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي.

وعلى هذا المنوال جاءت السنة بأحكام كثيرة لم تأت في الكتاب وهي تشريع فرعي جديد ولكنها ملحقة بأَصل لها. غير أنه ليس معنى ذلك أن الرسول ﷺ لايأتي بتشريع جديد إلاَّ كان ملحقاً بأصله في القرآن، بل ذلك هو الأغلب الأعم فقد يأتي الرسول ﷺ بتشريع جديد ليس ملحقاً بأصله في القرآن بل قد يكون لا أصل له في القرآن، فمثلاً الملكية العامة الثابتة في الأشياء التي هي من مرافق الجماعة تشريع جديد جاء به الرسول ﷺ حين قال: «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار...» رواه أبو داود. وهذا غير ملحق بأصله في القرآن. ومن ذلك أيضاً أخذ الأرض من مالكها إذا أهملها ثلاث سنوات بقوله عليه السلام: «وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» فهذا غير ملحق بأصله في القرآن. ومن ذلك تحريم أخذ ضريبة الجمارك الثابت بقول عليه السلام: «لا يدخل الجنة صاحب مكس..» رواه أبو داود. وخلاف ذلك يكون من باب المعاملة بالمثل للبلد الذي يفرض الجمارك، وهذا أيضاً غير ملحق بأصله في القرآن. ولكن تجب الإشارة إلى أن مثل هذه التشريعات قليلة حيث أن الأعم والأغلب أَن التشريع الجديد الذي جاء به الرسول ﷺ له أصل في القرآن الكريم.

وهكذا نجد السنة تستند إلى الكتاب، وهي بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أَحكام الكتاب من تفصيل مجمله وتخصيص عامِّه وتقييده وإلحاق الفرع بأصله. ولكن مع ذلك فإن السنة أيضاً تشتمل على تشريعات جديدةٍ لم يرد لها أصل في القرآن، فكانت السنة بياناً للقرآن وتشريعاً جديداً للأحكام. أما البيان فيدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل الآية: ٤٤]، وأَمَّا التشريع الجديد فيدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء الآية: ٥٩]. والردُّ إلى اللّه بالردِّ إلى كتابه، والردُّ إلى الرسول نفسه عليه الصلاة والسلام

عندما كان حياً فلمّا قبضه اللّه صار الردُّ إلى سنته التي تركها من بعده، والتنازع مطلق في فهم القرآن وفي استنباط الأحكام، والردّ إلى السنة مطلق فيما هو موجود في القرآن وفيما كان تشريعاً جديداً ولذلك قال اللّه تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء الآية: ٨٠] وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور الآية: ٦٣]. والأمر هنا عام لأنه اسم جنس مضاف وعلى ذلك كانت السنة دليلاً شرعياً مثل الكتاب، وأكّد ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «تركت فيكم ما إنْ تمسكتم به لن تضلّوا، كتاب الله وسنتي».

الفصل الثاني

طريقة جَمْع القرآن ومقارنتها بالسنة

جَمْع القرآن:

والآن وبعدما ثبت لنا بالدليلين الشرعي والعقلي بأن السنة لايمكن قطعاً إلاَّ أن تكون وحياً من اللَّه سبحانه وتعالى لرسوله محمد ﷺ، فإننا نعود إلى القرآن ـ المصحف ـ الذي اعترف به الكاتب بأنه كله وحي ونتساءل لماذا يؤمن الكاتب بأن القرآن الكريم هو وحي، ولم يؤمن بالسنة كذلك: هل لأنه يحتوي على النبوءات والعلوم والإعجاز فقط، علماً بأن القسم الكبير من القرآن الكريم ـ المصحف ـ الذي يعترف به أنه وحي ليس فيه نبوءات ولا علوم ولا إعجاز حسب زعمه. إذن هو يعترف بالقرآن لأنه وصل إلينا بهذا الشكل بين دفتي المصحف ونقل إلينا من الثقات أنه وحي على هذا الشكل لفظاً ومضموناً. ومن هذا المنطق فيمكن أن نناقش الكاتب بأن طريقة جَمْع القرآن وثبوتيته لا تختلف عن الطريقة التي جُمِعت فيها السنة ووصلت إلينا بهذا الشكل الذي بين أيدينا مثلها مثل القرآن الكريم.

والثابت يقيناً أن الصحابة رضوان اللَّه عليهم هم الذين جمعوا القرآن الكريم بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ابتداءً من عهد أبي بكر رضي اللَّه عنه ومروراً بعهود عمر وعثمان وعلي رضي اللَّه عنهم وعن الصحابة أجمعين، وذلك من الرقاع والجلود والعسب والألواح التي كُتب عليها القرآن. ولكن من المعروف أنه ليس كل ما كُتب في الرقاع كان كافياً لاعتباره من القرآن الكريم باعتراف

الجميع، لأنه كان لا بدَّ من أنْ يشهد شهود من الصحابة الحُفَّاظ يبلغوا حد التواتر على أن ما هو مكتوب في هذه الصحيفة هو من القرآن الكريم وقد قال زيد بن ثابت رضي اللَّه عنه الذي كلَّفه أبو بكر رضي اللَّه عنه بهذا العمل أنه عمل أثقل من الجبال، ولذا لم يكن يثبت ما هو مكتوب إلاَّ بعد الشهود العدول الحُفَّاظ من الصحابة رضوان اللَّه عليهم. وقد تمَّ استبعاد من رقاع عبد اللَّه بن مسعود رضي اللَّه عنه ما كان يُظَن أنها آية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، ولم تُعتَبر من القرآن الكريم علماً أنها مكتوبة لأنه لم يوجد شهود من الصحابة رضوان اللَّه عليهم يؤكِّدون أن هذه الآية محفوظة في ذاكرتهم. ولذلك كان الأصل الذي اتبعه الصحابة رضوان اللَّه عليهم في جمع القرآن هو مطابقة ما هو مكتوب مع ما هو محفوظ، فإذا أكَّد الحُفَّاظ الآيات المكتوبة جُمِعَت قرآناً حيث كان لا يكفي أن تكون الآيات مكتوبة بل لابدَّ أن تكون محفوظة من عدد من الصحابة الذين عايشوا الرسول عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان يُرَجَّح المحفوظ على المكتوب في حالة تعارضهما لأن المحفوظ كان من قبل كثيرين والمكتوب من قبل واحد، وهناك إمكانية أن يخطىء الفرد في التدوين ولكن يستحيل أن يخطىء الجَمْعُ فيما حفظوا. إذن كان لا بدَّ في عملية جمع القرآن مقارنة المكتوب بالمحفوظ في الصدور، فإذا طابق المكتوب المحفوظ للصحيفة التي يُرَاد جمعها تؤخذ وإلاَّ فلا. وهذا ما قام به زيد بن ثابت الذي عيَّنه أبو بكر رضي الله عنه رئيساً للجنة جمع القرآن. ولذلك توقف زيد عن أخذ آية من سورة التوبة حتى وجدها مكتوبة عند أبي خزيمة، وطابقها زيد مع ما يحفظ هو وما يحفظ الصحابة رضوان الله عليهم، وبعد ذلك دوَّنها وهي: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة الآية: ١٢٨]. وعند تعارض المكتوب بشكل آحادي من آيات القرآن الكريم مع المحفوظ بشكل متواتر يُرَجَّح المتواتر على الآحاد، أي يُرَجَّح المحفوظ من قبل جمع من الصحابة على المكتوب من قبل فرد منهم لأن الفرد جائز عليه الخطأ عند الكتابة أو الالتباس أمَّا الجمع فيستحيل عليه ذلك، وخاصة عندما يبلغ هذا الجمع حدَّ التواتر. وبعد أن بيَّنا طريقة جمع القرآن نبحث كيفية وصول السنة إلينا كما هي الآن من حيث السند.

جمع السنة :

ـ أقسام السنة من حيث السند :

تنقسم السنة باعتبار سندها إلى ثلاثة أقسام هي: المتواتر والمشهور وخبر الآحاد. فالحديث إنْ نقله جماعة من تابعي التابعين عن جماعة التابعين عن جماعة من الصحابة عن النبي ﷺ فهو المتواتر. وإن نقله جماعة من تابعي التابعين عن جماعة من التابعين عن واحد أو أكثر من الصحابة لا يبلغ عددهم حدَّ التواتر فهو المشهور، لأن الأمة تلقَّته بالقبول واشتهر بينها. وإنْ رواه واحد أو أكثر لا يبلغ عددهم حدَّ التواتر من الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتابعي التابعين فهو خبر الآحاد. ولا تخرج السنة عن هذه الأقسام الثلاثة. إلَّا أنها من حيث إفادة اليقين أو الظن لا تخرج عن قسمين، لأن المشهور يُعتَبر من الآحاد، إذْ أن الحديث إذا رواه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب من تابعي التابعين عن عدد آخر من التابعين يؤمن تواطؤهم عن الكذب عن عدد آخر من الصحابة ممَّنْ تقوم الحجَّة القاطعة بقولهم فهو المتواتر، أي المتواتر ما كان في طبقاته الثلاث عدد من الرواة يبلغ حدَّ التواتر في كل طبقة، فإن خلا ذلك من طبقة واحدة منها فهو من خبر الآحاد سواء أكان العدد غير المتوفر في حد التواتر من رواة الحديث من الصحابة أو من التابعين أو تابعي التابعين أو منهم جميعاً فإنه يُعتَبر خبر آحاد لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن. إلَّا أنه اصطلح على ما لم يتوفر فيه حد التواتر من الصحابة وتوفر في الأدنى اسم المشهور لاشتهاره بين الأمه ولكنه لا يختلف حكمه عن خبر الآحاد في كونه لا يفيد اليقين.

المتواتـــر :

التواتر في اللغة هو (تتابع الأشياء واحداً بعد واحد بينهما مهلة)، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون الآية: ٤٤] أي واحداً بعد واحد بمهلة. والمتواتر هو المتتابع، والخبر المتواتر في اصطلاح الأصوليين هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، ولا يحصل العلم بقول هذه

الجماعة ولا يكون متواتراً إلاَّ إذا كانوا عالمين يقيناً بما أخبروا به لاظانين، وأن يكون علمهم مستنداً إلى السمع والمشاهدة المباشرة لا إلى دليل الاستنتاج، وأن يكون جماعة، مستوفية هذه الشروط في عصر الصحابة وعصر التابعين وتابعي التابعين، بأن يستوي طرفا الخبر ووسطه. وعليه فإن الخبر المتواتر هو ما رواه في العصور الثلاثة جَمْعٌ غفير يستحيل معه عادة تواطؤهم على الكذب. والمراد بالعصور الثلاثة عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين. ولا عبرة في غير هذه العصور الثلاثة في رواية الحديث مطلقاً.

والحديث المتواتر قطعي الثبوت عن النبي ﷺ فيفيد علماً يقينياً ويجب العمل به في كل شيء سواء أكان من السنة القولية أو الفعلية أو السكوتية. ومن الأحاديث القولية المتواترة قوله ﷺ: «مَنْ كذب علي متعمِّداً فليتبوأ مقعدة من النار». ومن السنة الفعلية المتواترة الصلوات الخمس وعدد ركعاتها، وكذلك ما ورد في كيفية الصلاة والصوم والحج.

المشهـــور:

الحديث المشهور هو ما رواه من الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر، ثم تواتر في عهد التابعين وتابعيهم. والحديث المشهور لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظنَّ كأي من أخبار الآحاد، وقد قالوا إنه يفيد ظناً يَقْرب من اليقين لأن الأمة تلقته بالقبول في عهد التابعين فكان قطعي الثبوت عن الصحابي الراوي، والراجح في أصحاب رسول الله ﷺ التنزه عن الكذب. ولكن هذا القول لا يعطي الحديث المشهور أكثر مما لأي خبر من أخبار الآحاد. فالقول بأنه يفيد ظناً يقرب من اليقين قول لا معنى له، فالأمر إمَّا ظن وإمَّا يقين ولا ثالث لهما. فلا يوجد شيء بين الظنِّ واليقين، ولا شيء يقرب من هذا ويبعد من هذا ولهذا لا معنى لهذا القول، فالمشهور يفيد الظن. والقول بأنه قطعي الثبوت عن الصحابي لا قيمة له، لأن المطلوب أن يكون قطعي الثبوت عن الرسول لا عن الصحابي، فالبحث في حديث الرسول لا في أقوال الصحابي، ولهذا ليس في هذا القول أي غناء، وعليه فإن الحديث المشهور

خبر آحاد وليس أكثر. لكن الفرق بينه وبين خبر الآحاد أن خبر الآحاد لا يؤخذ إلاَّ بعد التثبت من روايته لأن فيه غير الصحابة آحاداً، وأمَّا المشهور فيؤخذ من غير تثبت لأن الآحاد آتٍ من رواية الصحابة وهم عدول لا يُشَكّ فيهم. والمشهور في الحديث هو شهرته في عصر التابعين وتابعي التابعين، فلو اشتهر بعد هذين العصرين فلا عبرة في ذلك. ولهذا لا يُقَال حديث مشهور عن خبر الآحاد الذي اشتهر بين الناس بعد هذين العصرين بل يُقال عنه خبر آحاد مهما اشتهر. ومن أحاديث خبر الآحاد المشهورة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات..» صحيح مسلم.

خبر الآحـاد:

خبر الآحاد هو ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر في العصور الثلاثة، ولا عبرة بما بعدها. وهو يفيد الظن ولايفيد اليقين وتستند إليه الأحكام في استنباطها كما تستند إلى الحديث المتواتر وإلى الحديث المشهور. ومبحث خبر الآحاد من أهم المسائل الأصولية لأن مستند أكثر الأحكام خبر آحاد لقلَّة السنة المتواترة. ويجب العمل بخبر الآحاد متى تحققت شروط قبوله رواية ودراية. وقد كان الرسول ﷺ، يوفد آحاد الصحابة إلى البلدان يدعون إلى الإسلام، ويعلِّمون الأحكام، ويروون الأحاديث، كما أرسل معاذاً إلى اليمن. فلو لم يكن العمل بخبر الواحد واجباً على المسلمين لما اكتفى الرسول بالآحاد من الصحابة ولأرسل منهم جماعات، وقد أَجمع الصحابة على العمل بخبر الواحد، ونُقِل عنهم رضي اللّه عنهم من الوقائع المختلفة الخارجة عن العدّ والحصر، والمتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به. فمن ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة أن النبي أعطاها السدس. ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» رواه مالك. ومن ذلك عمل عثمان بخبر فريعة بنت مالك في اعتداد المُتوفَى عنها زوجها في منزل زوجها وهو أنها قالت: جئت إلى النبي ﷺ أَستأذنه في موضع العدة، فقال ﷺ: «امكثي حتى تنقضي

عدتك» رواه مسلم. ومن ذلك أيضاً اشتهر من عمل علي رضي اللّه عنه بخبر الواحد وقوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه. وإذا حدَّثني غيره حلَّفته فإذا حلف صدّقته». ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدري في الربا بالنقد بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة. ومنه كذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الأنصار أن الحائض تنفر في الحج بلا وداع أي ترجع إلى بلدها دون طواف الوداع. ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة وأُبي بن كعب شراباً من فضيخ إذْ أتانا آت قال: إن الخمر قد حُرِّمت، فقال أبو طلحة قمْ يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها قال فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسَّرت. ومن ذلك عمل أهل قبا في التحول من القبلة بخبر الواحد، إلى غير ذلك من الأخبار العديدة التي تدلُّ على إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد.

رواة الحديث:

رواة الحديث هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وما عداهم لا يُعتَبر من رواة الحديث مطلقاً. ويرشد إلى ذلك ما رواه أحمد والترمذي عن ابن عمر قال: خطبنا عمر بالجابية فقال: يا أيها الناس إني قمت فيكم خطيباً كقيام رسول الله ﷺ فينا، قال: «أوصيكم بأصحابي، ثمَّ الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب...» رواه الترمذي. فرتَّب ﷺ انتشار الكذب على انقراض الجيل الثالث. وروى البخاري عن عبيدة عن عبد اللّه رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته». وعن عمران بن حصين رضي اللّه عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ـ قال عمران فلا أدري أَذَكَر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً ـ ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يُستَشهدون ـ ويخونون ولا يُؤتمنون، وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن». فهذه الأحاديث ترشد إلى أن أقوال مَنْ جاء بعد القرون الثلاثة موضع تهمة وهذا يعني أنها لا تقبل رواتها، والقرون الثلاثة هي عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

وهذه الأحاديث وإنْ كانت ليست نصّاً في حصر رواية الأحاديث بهذه القرون الثلاثة ولكنها ترشد إلى ذلك فالذي يعين أن هؤلاء هم فقط رواة الحديث هو أن الرواية للحديث تنتهي بعد ضبط الأحاديث في الكتب، فليس بعد عصر تسجيل الأحاديث وهو عصر البخاري ومسلم وأصحاب السنن رواية حديث، لأن الرواية عبارة عن النقل وقد انتهى هذا النقل. ولذلك فإن رواة الحديث هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين لأن عندهم انتهت الرواية بتسجيل الأحاديث. وهناك مَنْ يقول إن رواة الحديث هم الصحابة والتابعون ومَنْ دونهم وهذا القول صحيح، لأنه لم يرد نص يمنع رواية حديث رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، ولكن الواقع أنه بعد تسجيل الأحاديث وانتهاء الرواية لم يبق مكان للرواية ولا للرواة، وبذلك يكون قد انتهى عهد الرواية والرواة عملياً من عصر التسجيل أي من عصر تابعي التابعين. ومن هنا كان واقع رواية الحديث محصوراً في هذه العصور الثلاثة: عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين.

وقد كتب تاريخ رواة الحديث وعرف كل واحد منهم، وهم ليسوا معصومين من الخطأ، إلاَّ أن الصحابة تُقبَل روايتهم ولا يحتاجون إلى تعديل لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم.

ولذلك تُقبل رواية الصحابي مطلقاً من غير تعديل لأن الصحابة كلهم عدول رضوان الله عليهم.

الفصل الثالث

فعل الرسول:

أفعال الرسول ﷺ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأفعال الجِبِلّيّة، أي الأفعال التي من جِبِلّة الإنسان وطبيعته أن يقوم بها، وذلك كالقيام والقعود والحركة بالنسبة له ﷺ ولأمته.

القسم الثاني: الأفعال التي ثبت كونها من خواصه ﷺ لا يشاركه فيها أحد، وذلك كاختصاصه عليه السلام بوجوب الضحى والتهجد بالليل والتخيير لنسائه، وكاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم وجمع أكثر من أربع زوجات ونحو ذلك مما ثبت أنه خاص بالرسول ﷺ. فهذه لا نزاع في أنه لا يجوز الاقتداء فيها بالنبي عليه الصلاة والسلام لأن ذلك مما اختصَّ به الرسول.

القسم الثالث: ما ليس من الأفعال الجبلية وليس مما اختص به عليه السلام، أي سائر الأفعال. وهذه لا نزاع في أننا مأمورون بالاقتداء فيها بالرسول ﷺ، ولا نزاع في أنها دليل شرعي كأقواله وسكوته لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]. ولقوله تعالى: ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾ [الأنعام الآية: ٥٠]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ مِن رَّبِّى ﴾ [الأعراف الآية: ٢٠٣]. وهذا صريح واضح وظاهر في العموم فيشمل كل ما يقوم به الرسول من أعمال كما يشمل الأقوال ويشمل السكوت. ولذلك كان اتباع الرسول في جميع أفعاله التي صدرت عنه مما ليس مختصاً به ومما ليس من الأفعال الجبلية

واجباً على كل مسلم لأن الرسول لا يفعل إلاَّ ما يُوحى إليه. بل إن وجوب اتِّباع الرسول عليه السلام لا يعني وجوب القيام بالفعل الذي فعله بل يعني وجوب الاتباع حسب الفعل فإنْ كان الفعل مما يجب، كان القيام به واجباً، وإنْ كان القيام به مما يُنْدَب كان القيام به مندوباً، وإنْ كان الفعل مُبَاحاً كان القيام به مباحاً. فالاتباع واجب حسب ما جاء به الفعل، وهو مثل اتِّباع أوامر الرسول فاللّه تعالى يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور الآية: ٦٣]. فدلَّ ذلك على وجوب طاعة الرسول فيما يأمر به، ولكنه لا يدلُّ على وجوب القيام بما يأمر به، بل يكون القيام به حسب ما أمر به. فإنْ أمر به على الوجوب كان القيام به واجباً وإنْ أمر به على النَدْب كان القيام به مندوباً وإنْ أمر به على الإباحة كان القيام به مباحاً، وكذلك أفعاله عليه السلام يجب اتِّباعها ولكن القيام بها على هذا الأساس، أي حسب ما جاءت به الأفعال.

أَما متى يدلُّ الفعل على الوجوب ومتى يدلُّ على النَدْب ومتى يدلُّ على الإباحة فإن ذلك فيه تفصيل، إذْ يُنْظَر في الفعل فإنْ كان قد اقترن به دليل يدلُّ على أنه بيان خطاب سابق فإنه يكون بياناً لنا، وذلك كأن يقول الرسول ﷺ قولا صريحاً بأن هذا بيان لكذا، كقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي..» رواه البخاري. وكقوله: «خذوا عني مناسككم..» رواه مسلم. أو كأن تكون قرائن الأحوال تدلُّ على ذلك، وعمّا إذا ورد بلفظ مجمل أو عام أُريد به الخصوص، أو مطلق أُريد به التقييد، ولكن لم يبينه قبل الحاجة إليه، ثم فعل عند الحاجة فعلاً صالحاً للبيان، فإنه يكون بياناً كما أوضحنا سابقاً. فهذه الأفعال التي هي بيان لنا، أي بيان لخطاب سابق من آية أو حديث تأخذ حكم المبين، فإنْ كان المبين فرضاً كان القيام بالفعل فرضاً، وإنْ كان المبين مندوباً كان القيام بالفعل مندوباً، وإن كان المبين مباحاً كان القيام بالفعل مباحاً.

وأَمّا ما لم يقترن بالفعل مما يدلُّ على أنه للبيان لا نفياً ولا إثباتاً، أي لم يقترن بالفعل دليل على أنه قصد به بيان خطاب سابق فإن كونه فرضاً أو مندوباً أو مباحاً يحتاج إلى قرينة تحدد طلب الفعل كونه طلب فعل جازم أو طلب فعل غير

جازم أو تخيير، وحسب هذه القرينة يكون حكم القيام به. غير أنه من استقراء الأفعال التي لم يقترن بها ما يدل على أنه قصد بالفعل بيان خطاب سابق يتبين أنها نوعان: أحدهما يظهر فيه قصد القربة إلى اللّه تعالى، والثاني ما لا يظهر فيه قصد القربة فإن القيام به مندوب، وذلك أن كونه مما يُتَقرَّب به إلى الله قرينة ترجيح ظنية لا قرينة ترجيح قطعية دليل على الطلب غير الجازم، ومن هنا كان مندوباً وليس واجباً. فالقرينة هي التي عيَّنت كونه طلب فعل غير جازم، أي عيَّنت كونه مندوباً.
وأمَّا الفعل الذي لم يظهر فيه قصد القربة فإن القيام به مباح. وذلك أن كون الرسول فعله يدلُّ على الطلب، وكونه ليس مما يُتَقَرَّب به إلى اللّه لا يدلُّ على الترجيح بل يُفْهَم منه عدم ترجيح الفعل على الترك، فإذا قُرِن هذا مع دلالة الطلب كان الطلب طلب تخيير أي كان مخيراً بين فعله وتركه وذلك هو المباح. هناك مَنْ يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول واجب، ويستدلّون على ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة. ففي الكتاب يرد قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف الآية: ١٥٨] وهذا أمر من اللّه باتّباع النبي عليه الصلاة والسلام والاتيان بمثل فعله، والأمر هنا للوجوب، فيجب القيام بالفعل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران الآية: ٣١]، وهذا يدلُّ على أن محبة اللّه مستلزمة للمتابعة ومحبة اللّه تعالى واجبة إجماعاً، ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور الآية: ٦٣] والتحذير دليل الوجوب، والأمر يُطْلَق على الفعل كما يُطْلَق على القول. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر الآية: ٧]، والأخذ هنا معناه الامتثال، ولا شك أن الفعل الصادر من رسول اللّه ﷺ قد آتانا إيَّاه فيكون امتثاله واجباً للآية. وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]، أي أن الأسوة لمَنْ كان يؤمن باللّه واليوم الآخر فله في رسول اللّه أسوة حسنة، ومعناه أنه مَنْ لم يتأسَّ به لا يكون مؤمناً باللّه ولا باليوم الآخر وهذا قرينة على الطلب الجازم وهو دليل الوجوب. وأيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران الآية: ٣٢]. وهنا أمر صريح بإطاعة الرسول،

والأمر للوجوب، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه فهو مطيع له، فيكون القيام بالفعل واجباً. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب الآية: ٣٧]. فجعل تشريعه واجب الاتباع، وهذا يدلُّ على أن فعله واجب الاتباع.

وأمَّا السنة فمنه أنه روي أن الصحابة رضي اللَّه عنهم خلعوا نعالهم في الصلاة لمَّا خلع، عليه الصلاة والسلام، نعله، ففهموا وجوب المتابعة له في فعله، والنبي عليه السلام أَقرَّهم على ذلك ثم بيَّن لهم علَّة انفراده بذلك، وأيضاً ما روي عنه أنه أمر أصحابه بفسخ الحجِّ إلى العمرة ولم يفسخ فقالوا له: «مالك أمرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ...» رواه البخاري، ففهموا أن حكمهم كحكمه، والنبي عليه السلام لم ينكر عليهم ذلك بل أبدى عذراً يختص به. وكذلك ما روي عنه عليه السلام أنه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم، وواصل، فقالوا له نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال: «لست كأحدكم إني أبيت لي مطعم يطعمني، أظلُّ عند ربي يطعمني ويسقيني». رواه البخاري، فأقرَّهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم بعذر يختص به. وأيضاً ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه لمَّا سألته أم سلمة عن قبلة الصائم فقال لها: «لِمَ لَمْ تقولي لهم أني أقبل وأنا صائم» ولو لم يكن متبعاً في أفعاله لما كان لذلك معنى. وأيضاً ما روي عنه أنه لمَّا سألته أم سلمة عن بلِّ الشعر في الاغتسال قال: «أمَّا أنا فيكفيني أن أحثو على رأسي ثلاث حثيات من ماء» وكان ذلك جواباً لها. وأيضاً ما روي عنه أنه أمر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا، فشكا ذلك إلى أم سلمة، فأشارت إليه بأن يخرج وينحر ويحلق، ففعل ذلك، فذبحوا وحلقوا... رواه البخاري. ولولا أنّ فعله مُتَّبَعٌ لما كان كذلك.

وأمَّا الاجماع فمنه أن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضي اللَّه عنها فقالت فعلته أنا ورسول اللَّه ﷺ فاغتسلنا، فأجمعوا على الوجوب. وأيضاً ماروي عن عمر رضي اللَّه عنه أنه كان يقبِّل الحجر الأسود ويقول: «إني أعلم أنك حجر لا تضرُّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت

رسول اللّه يقبِّلك لما قبلتك» رواه النسائي. وكان ذلك شائعاً فيما بين الصحابة من غير نكير فكان إجماعاً على اتِّباعه في فعله.

والجواب عن كل هذه الأدلّة ينحصر في نقطة واحدة هو أن هناك فرقاً بين الاتباع وبين القيام بالعمل، أي هناك فرق بين اتِّباع الرسول وبين القيام بما فعله الرسول. فاتباع الرسول واجب ولا خلاف في ذلك، ولكن القيام بالفعل الذي يجب اتباع الرسول به يختلف باختلاف الفعل. فإذا كان الفعل مُبَاحاً فإن الاتباع فيه اتباع في المباح، أي في أن يُخيَّر المرء بين فعله وتركه ولكن إذا أوجب على نفسه فعله وجعله واجباً بينما هو مباح لا يكون متبعاً للرسول بل يكون مخالفاً له، فالاتباع إنما يكون بالقيام به حسب ما جاء به الفعل، فإنْ جاء به الرسول واجباً كان القيام به واجباً، وإنْ جاء به مندوباً كان القيام به مندوباً، ولا يأثم المرء إنْ تركه، وإنْ جاء به مباحاً كان القيام به مباحاً، وإن خالف ذلك كان غير متبع. والأدلّة السابقة كلها أدلّة على الاتباع لا على القيام بالفعل، ولذلك لا تصلح دليلاً على أن القيام بالفعل الذي فعله الرسول واجب، فيسقط الاستدلال بها على الوجوب. وهذا نظير الأمر، فإن الأمر ليس دوماً للوجوب، فليس كل ما أمر اللّه به واجباً وإنما يختلف باختلاف القرائن فقد يكون ما أمر به واجباً وقد يكون مندوباً، وقد يكون مباحاً. والواجب في الأمر إنما هو طاعة الأمر وليس القيام بما أمر به، وطاعته إنما تكون حسب ما أمر به فإن أمر به على سبيل الوجوب كان القيام به واجباً، وإنْ أمر به على سبيل النَدْب كان القيام به مندوباً، وإنْ أمر به على سبيل الإباحة كان القيام به مباحاً، وجعل المباح واجباً ليس طاعة للأمر بل مخالفة لما أمر، وكذلك اتباع الرسول في أفعاله إنما يكون حسب ما جاء به الفعل.

وهناك مَنْ يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول مندوب، ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]. فبوصفه بالأسوة الحسنة يدلُّ على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل، ولقوله: ﴿لكم﴾ ولم يقل عليكم فتعيَّن النَدْب. والجواب على ذلك أن المراد بالتَأسي به في فعله أن توقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو عليه السلام

حتى أنه لو صلى واجباً وصلينا متنفلين أو بالعكس، فإن ذلك لا يكون تأسياً به. فالتأسي هو القيام بالفعل على ما قام به، وهذا واجب وليس بمندوب، وقوله: ﴿حسنة﴾ وصف للأسوة أي تَأَسٍّ حسن وليس هو دليل النَّدْب. والتأسي واجب، ومفهوم الآية أنه واجب بدليل قوله: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾، فهو قال: ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب، الآية: ٢١] فهو قرينة تدلُّ على وجوب التأسي. غير أن التأسي هنا لا يُفْهَم منه وجوب القيام بالفعل وإنما وجوب الاتِّباع، وبما أن ما فعله لم يثبت كونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً إلَّا بالقرينة فإن القيام به لا يكون واجباً إلَّا إذا ثبت بالقرينة أنه واجب. وعليه فإن الآية تدلُّ على الاتباع ولا تدلُّ على القيام بالفعل فلا دلالة فيها على أن القيام بالفعل مندوب.

وهناك مَنْ يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول مباح وليس بواجب ولا مندوب، وقد استدلّوا على ذلك بأن فعله لا يكون حراماً ولا مكروهاً لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه. فوقوع ذلك، أي المحرم والمكروه من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين، وحينئذ فإمَّا أن يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً والأصل عدم الوجوب والندب لأن رفع الحرج عن الفعل أو الترك ثابت، وزيادة الوجوب أو الندب لا تثبت إلَّا بدليل ولم يتحقق فتبقى الإباحة.

والجواب على ذلك أن فعل الرسول المجرد لمَّا لم يظهر فيه قصد التقرب من اللَّه هو المباح، لأن كون الفعل ليس مما يُتَقَرَّب به إلى الله قرينة على أنه ليس مما يُطْلَب الاقتداء به، وكون الرسول فعله معناه أنه طلب فعله فيكون الطلب تخييراً، وذلك هو المباح. وأمَّا ما عداه فإن القرينة عيَّنت كونه واجباً أو مندوباً، وعليه فإن حصر أَفعال الرسول بأَنها إنما تدلُّ على الوجوب أو النَّدْب أو الإباحة ولا تدلُّ على الحرام ولا على المكروه صحيح، ولكن حصرها في الإباحة هو الخطأ، لأن القرائن هي دليل الوجوب أو النَدْب وقد تحقق ذلك فيما ظهر فيه قصد التقرّب به إلى اللَّه تعالى ولذلك كان مندوباً، ولو تحققت قرينة تدلُّ على الوجوب لكان واجباً. ومن هذا كله يتبيَّن أن أفعال الرسول لا تدلُّ على الوجوب ولا على النَدْب ولا على الإباحة، وإنما تدل على مجرد طلب الفعل، والقرينة

هي التي تعين كونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً. وهذا في الأفعال التي لم تأتِ بياناً لخطاب سابق، وأمَّا الأفعال التي جاءت بياناً لخطاب سابق فإنها تتبع المبين في الوجوب أو الندب أو الإباحة. والأفعال التي فعلها رسول اللَّه ﷺ ولم تكن بياناً لخطاب سابق ولا قام الدليل على أنها من خواصه، وعُلِمَت لنا صفتها من الوجوب أو الندب أو الإباحة إمَّا بنصه عليه السلام على ذلك وتعريفه لنا أو بغير ذلك من الأدلَّة، أي بقرينة من القرائن، فإن التأسي به واجب، أي أن اتباعه في هذا الفعل فرض، والدليل على ذلك النص وإجماع الصحابة. أمَّا النص فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب الآية: ٣٧]، ولولا أنه متأسٍّ به في فعله ومتبعاً لما كان للآية معنى. وأيضاً في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران الآية: ٣١]. ووجه الاستدلال به أنه جعل المتابعة له لازمةً من محبة اللَّه الواجبة، فلو لم تكن المتابعة له لازمة لزم من عدمه عدم المحبة الواجبة وذلك حرام بالإجماع. أي أن اتباع الرسول شرط في ثبوت محبة اللَّه فإذا لم يحصل الشرط وهو الاتباع لم يحصل المشروط وهو محبة الله، وبما أن محبة اللَّه فرض فإن اتباعه يكون فرضاً. وأيضاً في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]. ووجه الاحتجاج بها أنه جعل التأسي بالنبي ﷺ من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر ويلزم من عدم التأسي عدم اللزوم، وهو عدم الرجاء لله واليوم الآخر، وذلك كفر. فكان ذلك قرينة دالَّة على وجوب التأسي. وأمَّا إجماع الصحابة فهو يتمثَّل في أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله، كرجوعهم في تقبيله عليه السلام للحجر الأسود، وجواز تقبيله وهو صائم إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تُحصى.

فهذه الأدلَّة كلها كافية للدلالة على وجوب التأسي، ولهذا فإن التأسي واجب. والتأسي هنا هو الإتيان بمثل فعله عليه الصلاة والسلام والتأسي في الفعل هو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، فكلمة مثل فعله قيد، لأنه لا تأسي مع اختلاف صورة الفعل، وكلمة على وجهه قيد ثان، فإن معناه المشاركة

في غرض ذلك الفعل ونيته لأنه لا تأسي مع اختلاف الفعلين في كون أحدهما واجباً والآخر ليس بواجب وإنْ اتحدت الصورة. وكلمة من أجل فعله قيد ثالث، لأنه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ولم يكن أحدهما من أجل الآخر، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلاً، أو صوم رمضان اتباعاً لأمر اللّه تعالى، فإنه لا يُقال يتأسى البعض بالبعض، بل الرسول عليه الصلاة والسلام هو الأسوة وهو المتبع، ومن هنا لو أن الرسول فعل فعلاً على أنه مندوب وفعلناه نحن على أنه واجب لم يكن فعلنا تأسياً بل كان مخالفة لأمر الرسول فكان حراماً. والأصل إذنْ أن نفعل مثل فعله ﷺ، على وجهه، من أجل فعله. فلا بدَّ من تحقق هذه القيود الثلاثة في الفعل حتى يكون تأسياً.

سكوت الرسول:

سكوته ﷺ، أي تقريره هو من السنة كقوله وكفعله سواء بسواء، فإذا فعل واحد بين يدي النبي عليه السلام فعلاً، أو في عصره، وهو عالم به، قادر على إنكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه يُنْظَر، فإن لم يكن النبي عليه السلام قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه، فإن سكوته عن فاعله وتقريره له عليه يدلُّ على جواز ذلك الفعل ورفع الحَرَج عنه. والسبب في ذلك لأنه لو لم يكن فعله جائزاً لأنكر عليه، لأن الرسول لا يسكت على منكر، لذلك كان سكوته عليه السلام دليل الجواز. وأَمَّا إنْ كان النبي قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل وعرف تحريمه، فإنه لا يُتصور سكوت الرسول عن ذلك الشخص، لأنه إقرار على منكر، وهو محال على النبي ﷺ.

وأمَّا سكوت الرسول عن أهل الذمَّة وهم يختلفون إلى معابدهم وهو فعل كفر فإنه لا يدلُّ على الإقرار على فعل الكفر، وإنما يدلُّ على ترك أهل الذمَّة وما يعبدون، لقوله ﷺ «مَنْ كان على يهوديته أو نصرانيته فلا يُفْتَن عنها» ولقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة الآية: ٢٥٦]. وليس هذا دليلاً على جواز ذهاب المسلم إلى الكنيسة أو الكنيس، فالسكوت الذي يُعتبر من السنة يُشترَط فيه أنْ لا

يكون قد سبق نهي عنه، وأن يعلمه الرسول ﷺ بأن يُفعَل بين يديه، أو يُفعَل في عصره ويعلم به، وأن يكون الرسول قادراً على إنكاره، وما عدا ذلك لا يُعتبَر من السنة. والمراد بإنكاره هو زجر فاعله وليس عدم ميل الرسول له، فقد أُكل الضبُّ على مائدة النبي ولم يأكل منه ولمَّا سُئل قال: «لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه» رواه مسلم. فكون الرسول يعافه لا يُعتبَر من الإنكار، فعدم زجره مَنْ يأكله يُعتبَر سكوتاً عنه فكان دليلاً على الجواز. وكذلك ما روي عن نافع: «أن ابن عمر سمع صوت زمّارة راع فوضع أصبعيه في أذنيه وعدل راحلته عن الطريق وهو يقول يا نافع أتسمع؟ فأقولُ نعم، فيمضي حتى قلت لا، فرفع يده وعدل راحلته إلى الطريق. وقال: «رأيت رسول الله ﷺ سمع زمَّارة راع فصنع مثل هذا. .» رواه أبو داود. وهذا لا يُعتبَر إنكاراً على الراعي بل يُعتبَر سكوتاً عنه وهو دليل على جواز الزمارة وجواز سماعها. وأمّا سدُّه لسمعه فيحتمل أنه يتجنبه كما يتجنب كثيراً من المباحات، كما تجنَّب أن يبيت في بيته درهم أو دينار وكما تجنّب أكل الضبِّ. وعليه فإن سكوت الرسول المراد منه عدم زجره لمَنْ يفعل الفعل حتى ولو أظهر كراهته هو للفعل.

في النتيجة كون القرآن والسنة وحياً:

بناءً على ما ذكرنا في أبحاث السنة في الفقرات السابقة، وبعد أن شرحنا الطريقة التي تمَّ فيها تدوين القرآن وجمعه حتى وصل إلينا بالشكل الذي عليه الآن، ومن شرحنا للطريقة التي تمَّ فيها جَمْع السنة وتدوينها بالشكل الذي عليه الآن، يثبت لكل منصف عاقل مجرد عن الهوى، بأن الصحابة رضوان اللّه عليهم هم الذين رووا الحديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام ونقله عنهم جيلان، التابعون وتابعو التابعين، حيث دُوِّنت السنة بعد ذلك، سواء أكانت (قول الرسول عليه الصلاة والسلام أو فعله أو تقريره). أي أن الصحابة رضوان اللّه عليهم هم الأساس سواء في حفظ القرآن وجمعه أو حفظ السنة وتدوينها، فمصدرها جميعاً واحد هو الرسول عليه الصلاة والسلام وحياً عن ربه، والمتلقي الناقل واحد وهو

جَمْع الصحابة رضوان اللّه عليهم في كلتا الحالتين: القرآن والسنة. وبذلك يثبت بالجزم واليقين أن السنة هي أيضاً وحي من اللّه سبحانه وتعالى إلى رسوله، كمعان وأفكار عبَّر عنها الرسول عليه السلام بأسلوبه البشري، وهذا واضح في الفرق بين أسلوب القرآن الإلّهي المعجز، لأنه أوحى به اللّه تعالى إلى رسوله لفظاً ومعنى، وبين أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام البشري الذي أوصل به هذا الوحي إلى الناس بقوله وفعله وتقريره. ولا يشغب على هذا الاعتقاد ما أورده الكاتب من منع الرسول عليه الصلاة والسلام الصحابة رضوان اللّه عليهم من تدوين السنة وكتابتها في حياته، بل ما أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام من عدم تدوين السنة في حياته هو من مقويات الاعتقاد بأن السنة وحي، لأن المسلم يتعبَّد القرآن لفظاً ومعنى ولأن لفظه معجزٌ ومعانيه معجزةٌ، والسنة معانيها معجزة ولفظها ليس بمعجز لأن معانيها وحي سواء أكانت قولاً أو فعلاً أو تقريراً للرسول عليه الصلاة والسلام، ولو سمح الرسول بتدوينها في حياته لربما اختلطت ألفاظها مع ألفاظ القرآن. وهذا هو السبب الذي جعل الرسول عليه الصلاة والسلام يمنع تدوين السنة في حياته، وهذا ما فهمه الصحابة رضوان اللّه عليهم وهذا ما فهمه التابعون وتابعو التابعين والمسلمون جميعاً، وهو الفهم الحقيقي الثابت حتى قيام الساعة وإلى أن يرث اللّه الأرض ومَنْ عليها. ويؤكِّد ذلك ما نطقت به الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة على أن السنة وحي، وهذا يثبته واقع الأفكار التي عالجت بها السنة مشاكل الحياة. وهذا هو ما أثبتناه أيضاً في هذا الفصل بشكل قطعي جازم بحيث أظهرنا استحالة أن تكون السنة إلاَّ وحياً من اللّه سبحانه وتعالى. ولو أن الرسول سمح بكتابة السنة في حياته لكان عند المسلمين مصاحف متعددة كما هو عند النصارى واليهود من تعدد للأناجيل والمزامير. وذلك ما تؤكِّده الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر الآية: ٩].

وفي الخاتمة لا بدَّ لنا أن نشير إلى وجوب الإيمان بأن السنة وحي من اللّه سبحانه وتعالى إلى رسوله وعبَّر الرسول عنها بألفاظه وأسلوبه، وإن منكر ذلك خارج عن الإسلام ومنكر لأصل من أصول الإسلام الاعتقادية. ولكن ذلك لا

يعني وجوب الإيمان بكل قول أو فعل أو تقرير معين نُقِل إلينا عن الرسول عليه الصلاة والسلام في كتب الحديث، لأن المُحَدِّثين أنفسهم اختلفوا في كثير من الوقائع التي نُقِلت عن الرسول عليه الصلاة والسلام في أحاديث الآحاد من حيث ثبوت سندها، وذلك حسب شروط القبول التي وضعها كل عالم حديث، ولذلك فإن ردَّ حديث معين من قبل العارف والعالم بعلم الحديث أو مَنْ قلَّده لا يُعتبَر خروجاً عن الدين في أحاديث الآحاد وعلى اعتبار أن ثبوتها ظني ولم يصل درجة القطع. أمَّا في الأحاديث المتواترة فإنه يُكَفَّر المنكر لأي حديث منها على اعتبار أنه إنكار لما جاء به الوحي يقيناً وجزماً. ولهذا فإن منكر السنة كمصدر من مصادر التشريع هو خارج عن الدين الإسلامي. أمَّا ما اختلف به علماء الحديث في بعض أحاديث الآحاد ومَنْ سار على طريقتهم من المقلِّدين من عدم الاعتراف بحديث معين نظراً لعدم ثبوته عند محدِّث معين وثبوته عند آخر، فهذا لا شيء فيه وهو أمر مقبول عند كافة علماء الحديث، فكل فقيه يستدلُّ بالحديث حسب غلبة ظنه من قوة الحديث وإسناده ورواته وصفاتهم ومرجحاتهم.

الفصل الرابع

الاستدلال بالسنة على العقائد والأحكام الشرعية:

لا بدَّ لنا من التأكيد على موضوع هام في معرض بحثنا في السنة بشأن ما هو معتبر من أدلَّة العقائد وما هو معتبر من أدلَّة الأحكام الشرعية، وذلك نظراً لأن غالبية السنة سواء أكانت قولاً أو فعلاً أو سكوتاً للرسول عليه الصلاة والسلام هي من الأحاديث التي نُقِلَت إلينا آحاداً عن الصحابة رضوان اللَّه عليهم وعن التابعين وتابعي التابعين. فالإسلام يتكوَّن من عقائد وأحكام شرعية والعقيدة هي الإيمان، ومعنى الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، لأنه إذا كان التصديق عن غير دليل لا يكون إيماناً، إذْ لا يكون تصديقاً جازماً ما لم يكن ناجماً عن دليل. فإنْ لم يكن له دليل لا يتأتَّى فيه الجزم، فيكون تصديقاً فقط لخبر من الأخبار ولكن لا يُعتبَر إيماناً، وعليه فلا بدَّ أن يكون التصديق عن دليل حتى يكون جازماً أي حتى يكون إيماناً. وكذلك لا بدَّ أن يكون التصديق جازماً حتى يكون عقيدة فإنْ لم يكن جازماً لم يكن إيماناً ولا يُعتبَر عقيدة. كما أنه لا بدَّ أن يكون هذا التصديق مطابقاً للواقع حتى يكون إيماناً أي عقيدة، فإنْ لم يكن مطابقاً للواقع فلا يكون إيماناً.

وأمَّا الحكم الشرعي فهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. فخطاب الشارع هو خطاب اللَّه الذي أوحاه لرسوله ﷺ لفظاً ومعنى هو القرآن، أو معنى لا لفظاً وهو السنة، أي قول الرسول وفعله وتقريره. وهذا الخطاب لا بدَّ أَن يكون متعلِّقاً بأفعال العباد حتى يكون حكماً شرعيًا. وكل

خطاب تعلق بفعل العبد فهو حكم شرعي، ويشمل ذلك الأَحكام المتعلِّقة بالصبي والمجنون، ومعنى كون الخطاب متعلقاً بالاقتضاء كونه متعلقاً بالطلب، لأن معنى كلمة الاقتضاء الطلب. والخطاب المتعلِّق بالطلب ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وطلب الفعل إنْ كان جازماً فهو الإيجاب أو الفرض وإنْ كان غير جازم فهو المندوب أو النافلة، أمَّا طلب الترك إنْ كان جازماً فهو التحريم أو الحظر، وإنْ كان غير جازم فهو الكراهة، وأَما ما كان متعلِّقاً بالتخيير فهو الإباحة.

وأمَّا الخطاب المتعلِّق بأفعال العباد بالوضع فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك من بطلان أو فساد أو شرط أو رخصة أو عزيمة، فهذه كلها أحكام شرعية. فكون الشيء شرطاً في حكم، أو مانعاً عن حكم، أو كونه باطلاً، كل ذلك أحكام شرعية لأنها خطاب الشارع المتعلِّق بالوضع.

وتُعتبَر التعاريف الشرعية والقواعد الكلية أحكاماً شرعية. فتعريف الإجارة بأنها عقد على المنفعة بعوض حكم شرعي، وقاعدة الوسيلة إلى الحرام حرام حكم شرعي، وينطبق عليها تعريف الحكم الشرعي، وهي مستنبطة من أدلَّة شرعية. وذلك أن التعريف الشرعي هو وصف واقع الحكم، وهو حكم كلي منطبق على جزئياته. أمَّا كونه حكماً فلأنه مستنبط من خطاب الشَارِع فهو مدلول خطاب الشارع، وأَمَّا كونه كليًّا فلأنه مما يصحُّ أن يشترك فيه كثيرون، إذْ يصدق تعريف الإجارة على إجارة الأجير الخاص، والأجير المشترك، وإجارة الدار، وإجارة السيارة، وإجارة الأرض الخ. فمثلاً تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد وتعريف العقد بأنه ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت في أدلة العقائد وأدلة الأحكام.

في أدلّة العقائد وأدلَّة الأحكام:

دليل العقيدة دليل قطعي:

أمَّا كون العقيدة لا بدَّ أن يكون دليلها قطعيًّا فإن الدليل عليه ثلاثة أمور:

أولها: أن دليلها هو دليل على المسألة المعينة فهو برهان لإثباتها، ولا يتأَتّى

أن يكون البرهان قد قام على إثبات شيء إلاّ إذا كان الإثبات مقطوعاً به، إذْ لو كان الإثبات مظنوناً به لم يكن قد قام البرهان على إثباته. وعليه فإن إقامة البرهان على الإثبات تُحتّم أن يكون برهاناً قطعيًا، على أن الدليل والبرهان لا يُطْلَق إلاّ على المقطوع به فالظني لا يكون دليلاً ولا برهاناً. وقد استعمل القرآن كلمتي برهان وسلطان ومَنْ تتبع استعمال كل واحدة منهما في جميع آيات القرآن يتبيَّن له أن معناها الدليل المقطوع به. وفيما يلي بعض من هذه الآيات:

﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ [المؤمنون الآية: ١١٧]، ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ ۖ ﴾ [الأنبياء الآية: ٢٤]، ﴿ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النمل الآية: ٦٤]، ﴿ وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾ [القصص الآية: ٧٥]، ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة الآية: ١١١]، ﴿ أَمْ لَكُمْ سُلْطَـٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَـٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ ﴾ [الصافات الآية: ١٥٦، ١٥٧]، ﴿ أَتُجَـٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ ۚ ﴾ [الأعراف الآية: ٧١]، ﴿ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَـٰنٍۭ بِهَـٰذَآ ۚ ﴾ [يونس الآية: ٦٨]، ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَـٰتِنَا وَسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾ ﴾ [هود الآية: ٩٦]، ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَـٰرُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ ﴾ [المؤمنون الآية: ٤٥]، ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ ۚ ﴾ [يوسف الآية: ٤٠]، ﴿ قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ ﴾ [إبراهيم الآية: ١٠]، ﴿ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَـٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [إبراهيم الآية: ١١]، ﴿ هَـٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَـٰنٍۭ بَيِّنٍ ۖ ﴾ [الكهف الآية: ١٥]، ﴿ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [النمل الآية: ٢١]، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَـٰلِغِيهِ ۚ ﴾ [غافر الآية: ٥٦] إلى غير ذلك من الآيات. وهذه الآيات جاءت بمعنى الدليل القاطع. فالدليل من

حيث هو لا يكون إلاّ قطعيًّا، ولم يستعمله إلاّ بمعنى القطعي. وعلى هذا فإنه لمَّا كان دليل العقيدة هو دليل على المسألة المعينة، فإن كونه دليلاً أو برهاناً أو سلطاناً يقضي بأن يكون قطعياً.

ثانيها: إن كون الشيء عقيدة يعني أن يكون مقطوعاً به. فتعريف العقيدة هو أنها (التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل)، فالشيء حتى يكون عقيدة، لا بدَّ أن يكون تصديقاً جازماً فإنْ كان تصديقاً فقط لا يكون عقيدة فحتى يكون عقيدة يتحتَّم أن يكون جازماً. فالعقيدة تعني الجزم، ومن أبسط الأمور أن الجزم لا يتأتّى أن يكون إلاّ إذا كان برهانه جازماً. ومن هنا كان لا بدَّ أن يكون دليل العقيدة قطعيًّا لأنه إنْ لم يكن كذلك لا يكون عقيدة. وهكذا فإن واقع العقيدة يحتِّم أن يكون دليلها قطعيًّا.

ثالثها: إن اللّه سبحانه وتعالى قد ذَمَّ في القرآن الكريم إتِّباع الظن في العقائد، في آيات كثيرة في عدة سور، ومن هذه الآيات ما يلي: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم الآية: ٢٣]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم الآية: ٢٧ ـ ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس الآية: ٣٦]، ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء الآية: ١٥٧]، ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام الآية: ١١٦]، ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ الأنعام الآية: ١٤٨]، ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ﴾ [الأعراف الآية: ٧١]، والسلطان البرهان القاطع، والدليل الظني لا يكون سلطاناً، ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ﴾ [يوسف الآية: ٤٠]، ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ﴾ [غافر:

٣٥]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر الآية: ٥٦]، ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [آل عمران الآية: ١٥١]، ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام الآية: ٨١]. فهذه الآيات صريحة في ذَمِّ مَنْ يتَّبع الظن وفي ذَمِّ مَنْ يتبع بغير سلطان أي بغير دليل قاطع، وهذا دليل على النهي الجازم عن اتباع الظن وعلى النهي الجازم عن اتباع ما لم يقم عليه الدليل القطعي، فالدليل الشرعي يدلُّ على أن الاستدلال بالدليل الظني في العقائد غير جائز.

أمَّا في الأحكام الشرعية فقد جاء الدليل الشرعي من فعل الرسول ﷺ على الاستدلال عليها بالدليل الظني، فإنه عليه الصلاة والسلام بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى إثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام، وكان كل رسول واحداً في الجهة التي أُرسل إليها فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الاتباع بخبر الواحد لما اكتفى الرسول بإرسال واحد للتبليغ. فكان هذا دليلاً صريحاً على أن خبر الواحد حجة في التبليغ أي حجة في الحكم الشرعي، وخبر الواحد هو ظني، فكان دليلاً على أن الدليل الظني يكفي في الحكم الشرعي. وعليه فإن الآيات الآنفة وإنْ كانت عامة تشمل العقائد والأحكام، إلَّا أن السنة خصصت ذلك في غير الأحكام الشرعية، فتكون دليلاً على أن العقائد لا يجوز أن يكون دليلها ظنياً. ومن المجدي العودة هنا إلى الآيات التي تؤيّد ذلك والتي تنحصر في العقائد خاصة. فآية ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ وردت في العقيدة، فقد كانوا يقولون إن الملائكة وهذه الأصنام بنات الله، وكانوا يعبدونهم ويزعمون أنهم شفعاؤهم عند الله تعالى مع وأدهم البنات، فقيل لهم ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾، في قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ﴾ [النجم الآية: ١٩ ـ ٢٣]. فأورد الله هذه الآية في موضوع العقائد فذمّ ذمّاً واضحاً من يتبع الظنّ في العقائد. وكذلك باقي آيات الظن. فآية ﴿لَيُسَمُّونَ

﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾﴾ [النجم الآية: ٢٧] وآية ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ [يونس الآية: ٣٦] كلها واردة في العقيدة. في سورة يونس يسأل تعالى المشركين يقول، هل من شركائكم الذين جعلتم أنداداً للّه يهدي إلى الحق مثل هداية الله، أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم مَنْ لا يهدي؟ ثم يؤكد سبحانه وتعالى في الآية ٣٦ من سورة يونس بأن ما يتبع أكثرهم إلا ظنًّا إن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وفي ذلك نهي صريح باتِّباع الظن في العقيدة. وآية ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النساء الآية: ١٥٧] أيضاً وردت في العقيدة فهي تتحدث عن اليهود وعيسى عندما اختلفوا بشأنه، فقال بعضهم إنه إله لا يصحُّ قتله، وقال بعضهم إنه قد قتل وصلب، وقال بعضهم إنْ كان هذا عيسى فأين صاحبنا، وإنْ كان هذا صاحبنا فأين عيسى، وقال بعضهم رُفع إلى السماء، وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا، وهذا كله في الاعتقاد بعيسى فتكون الآية في العقائد. وآية ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام الآية: ١١٦]، واردة كذلك في العقيدة بدليل قوله ﴿يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام الآية: ١١٦] والضلال عن سبيل اللّه هو الكفر. والآيات التي ما قبلها وبعدها تبحث أيضاً في العقيدة كما هو واضح في قوله تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾ [الأنعام الآيات: ١١٥ ـ ١١٧]. وآية ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام الآية: ١٤٨]، هي أيضاً في العقائد فإن المشركين قالوا إن إشراكهم وكفرهم كان بإرادة اللّه، فقال اللّه للرسول قل لهم هل عندكم دليل على ذلك، إن أنتم إلاّ تتبعون الظن. وهكذا فكل آيات الظن تختص في العقائد. وكذلك الآيات التي جاءت تنعي على مَنْ لا سلطان عنده فإنها أيضاً في موضوع العقائد. ومما تقدم يظهر بكل وضوح أن العقائد يجب أن يقوم الدليل القاطع عليها وإلاّ فلا تُعتبَر وأنه لا يجوز أن يكون دليلها ظنياً. فالآيات السابقة دلّت على أمرين: أحدهما عدم جواز الاعتقاد بالدليل الظني، وذلك ما تدلُّ عليه آيات الظن، وثانيهما وجوب إقامة الدليل القطعي على العقيدة حتى تكون عقيدة وذلك ما تدلُّ عليه آيات السلطان المبين.

ولا يُقَال إن إرسال الرسول للرسل يصلح لأن يكون دليلاً على أن خبر الآحاد يجوز أن يكون دليلاً على العقائد كما جاز أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي، ذلك لأن إرسال الرسول للرسل إلى الملوك هو للتبليغ بأنه نبي ورسول وأن حجته القرآن وأن الإيمان يحصل عند المبلَّغ بعد تحكيم العقل بما يسمع ليثبت عنده صدق الدليل أوعدمه فهو يدل على قبول خبر الواحد في التبليغ لا في العقيدة. ولا يُقَال إن قبول تبليغ الإسلام هو تبليغ للعقيدة، لا يُقال ذلك لأن تبليغ الإسلام قبول لخبر وليس قبولاً للاعتقاد بما أَخبروا عنه، بدليل أن على المبلَّغ أن يحكِّم عقله فيما بلغه حتى ينصب الدليل اليقيني عليه فيعتقده ويُحَاسب على الكفر به. فرفض الخبر بالإسلام عند المبلَّغ لا يُعتبَر كفراً ولكن رفض الإسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يُعتبَر كفراً. وعلى ذلك فتبليغ الإسلام لا يُعتبَر من العقيدة، وعليه فإن إرسال الرسول للرسل إلى الملوك لا يعني أن خبر الواحد يصحُّ أن يكون دليلاً على العقيدة ولا يعني أن الدليل الظني يصحُّ في العقائد. كما أن البلاغ يجب أن يكون بلاغاً مبيناً مؤثراً ممَّنْ يقوم بالتبليغ إلى المبلغ به مما يجعله يحرك العقل قبل أن يحرك المشاعر. فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما بلَّغ الرسالة لقومهِ كان في نظرهم مجرد متنبىء أو مدعٍ للنبوة وبقي يحاجج الناس في مكة عشر سنوات ولم يؤمن به سوى عشرات من الصحابة رضوان اللَّه عليهم بعدما قام الدليل اليقيني عندهم على نبوة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام. فلم يؤمن به أحد من قومه حتى قام الدليل العقلي عندهم بأن ما ينطق به الرسول عليه الصلاة والسلام ليس من كلام البشر الذي عهدوه على لسان الكهان والحكماء فآمنوا بموضوع الرسالة إيماناً يقينيًا جازماً. إذنْ ليس التبليغ هو الذي يوجب الإيمان، إنما إعمال العقل بموضوع البلاغ عندما يكون بلاغاً مبيناً هو الذي يوجب الاعتقاد. فالبلاغ هو خبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب، وإعمال العقل والتفكير هو الذي يوجب الاعتقاد الجازم. والبينة والبرهان والدليل والسلطان هم الأساس في إيجاب الاعتقاد الجازم، والبلاغ المبين هو الوسيلة المساعدة للوصول إلى الاعتقاد الجازم الذي يقيم الدليل على صدق المبلِّغ ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ ﴾ [الأنفال الآية:

٤٢]. أي مَنْ يؤمن يتحول البلاغ الذي يسمعه إلى واقع جازم نتيجة إدراك عقلي، ومَنْ كفر يرفض هذه البينة علماً أن المبلِّغ أقام عليه الحجة بالبلاغ المبين. ولذلك يستحق مَنْ آمن الجنة، ومَنْ كفر يستحق النار وبئس المصير.

إذن يثبت الآن بشكل قاطع أن التبليغ هو من الأحكام الشرعية ويكفي فيه خبر الآحاد، أمَّا الاعتقاد فلا بدَّ فيه من الجزم الذي يحصل بالدليل القاطع، والدليل القاطع لا يكون إلَّا عقلي أو نقلي ثبت أصله بالدليل العقلي. فالنجاشي عندما آمن لم يؤمن لأن جعفراً رضي الله عنه بلَّغه بأن هناك نبياً اسمه محمد يأتيه الوحي من السماء بل آمن بعد أَنْ استمع لآيات القرآن الكريم، وعرف من موضوعها وأسلوبها أنها من الناموس الذي كان ينزل على موسى وعيسى عليهما السلام، أي قام الدليل العقلي عنده على صحة نبوة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام. ولا يُقال إن هذه الآيات جاءت بحق المشركين والكفار وهي خاصة بهم فلا تنطبق على المسلمين، ولا تشمل المسلمين لا يُقَال ذلك لأن القاعدة الشرعية تقول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فإنْ كانت الآيات وردت بحق أشخاص معينين لا يعني أنها خاصة بهم بل هي عامة، فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، وآية الظِّهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللِّعان نزلت في حق هلال بن أمية إلى غير ذلك، ولكن لا عبرة بخصوص الأشخاص الذين نزلت بحقهم ولا بخصوص الحوادث التي نزلت بشأنها بل تعمُّ جميع المخاطبين. والدليل على ذلك أن الصحابة رضوان اللَّه عليهم عمَّموا أحكام هذه الآيات من غير نكير فدلّ على أن السبب الخاص غير مُسْقِطٍ للعموم، وأنه لا عبرة به، بل يعمّ الحكم ويبقى على عمومه. وعلى هذا فإن تلك الآيات وإنْ نزلت في حق المشركين فإنها تعمُّ الجميع لأنها عامة، فتنطبق على المسلمين وتكون دليلاً عامًّا على النهي الجازم عن اتباع الظن في العقائد. علاوة على ذلك، فإن آية الأنعام وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام الآية: ١١٦]، قد خاطب اللَّه بها الرسول ﷺ، فيها نهيٌ صريح عن اتباع الظن وذمٌّ له، وجميع الناس مخاطبون فيها

لأن خطاب الرسول خطاب لأمته ما لم يرد فيه دليل أنه خاص به. وحيث لم يرد دليل على أن هذه الآية خاصة بالرسول فقط فتكون عامة للرسول ولنا، ونحن نكون مخاطبين بها. وهذه الآية وحدها كافية للدلالة على النهي الجازم عن اتباع الظن في العقائد. فلهذه الأسباب الثلاثة لا يجوز أن يكون دليل العقيدة ظنيًّا بل لا بدَّ أن يكون قطعيًّا. ويُحرَّم على المسلم أن يعتقد ما دليله ظنيّ لأن النهي عن الاعتقاد بالظن نهي والنهي الجازم يعني التحريم. فالحكم الشرعي في العقائد أنه يُحرَّم أن يكون دليلها ظنيًّا وكل مسلم يبني عقيدته على دليل ظني يكون قد ارتكب حراماً وكان آثماً عند اللَّه. غير أنه ينبغي العلم أن الحرام هو الاعتقاد المبني على دليل ظني وليس مجرد التصديق، فالتصديق لا شيء فيه وهو جائز ولكن الجزم هو الحرام، أي التصديق الجازم هو الحرام، لأنه جزم بُني على ظن حرَّمه اللَّه. إلَّا أن عدم الاعتقاد لا يعني الإنكار وإنما يعني فقط عدم الجزم. فليس معنى لا أعتقد بالشيء أنكره بل معناه لا أجزم به. فلا بدَّ من ملاحظة هذه المسألة الدقيقة ملاحظة تامة، لأنه قد وردت أحاديث صحيحة ظنية في أمور تعتبر من العقائد وليست من الأحكام الشرعية. فليس معنى تحريم الاعتقاد بالظني رفض ما في هذه الأحاديث وعدم التصديق بما جاء بها بل معناه فقط عدم الجزم بما في هذه الأحاديث، لكن يجوز التصديق بها ويجوز قبولها حيث أن الحرام ينحصر فقط بالجزم بها. بل إن منها ما جاء النص طالباً العمل به فيعمل به، على وجه الندب، ويُؤجَرُ فاعله عند اللّه.

ولمَّا تأكد آنفاً أن كافة الأفكار المتعلقة بالعقائد لا يُستدَل عليها إلَّا بالدليل القطعي الذي يحقق الجزم، سواء توصَّل إليها العقل عن طريق نقل الواقع إلى الدماغ بواسطة الإحساس مع ربطه بالمعلومات السابقة، أو أخذت عن طريق المنقول الذي ثبت بالبرهان القاطع أنه من اللَّه سبحانه وتعالى، فبناء عليه تسقط كافة العقائد التي توصَّل إليها الكاتب بالطرق الظنية التي لم يتحقق فيها القطع بالتصديق الجازم عقلاً أو شرعاً. ويشمل ذلك نظريات الكاتب المتعلقة بالمعرفة والطبيعة وبخلق الكون والإنسان والحياة وتطور هذه الأشياء وفنائها، علماً أنَّا قد

أثبتنا مسبقاً فساد هذه النظريات عقلاً في أبحاث التفكير والمادية الديالكتيكية والتاريخية.

دليل الحكم الشرعي قطعي أو ظني:

وعلى خلاف دليل العقائد فإنه يجوز للأحكام الشرعية أن يكون دليلها ظنيا، فلا يُشترَط أن يكون قطعيًا والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: إن الدليل على الحكم الشرعي ليس دليلاً على المسألة المعينة وإنما هو دليل على أن المسألة المعينة موجودة فيه. فأدلَّة الأحكام الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلَّة التي ثبت أنها حجة عند بعض المجتهدين. أمَّا الآيات والأحاديث فإنها قد ثبت أنها من القرآن أو من السنة فيؤتى بهذه الثابتة أنها من الدليل، للدلالة على أن المسألة موجودة فيه، ولكن لا يتعدَّى إلى الإثبات بأن تكون قطعية بل يجوز أن تكون ظنية.

ثانيهما: إن الاحتجاج بخبر الآحاد في الأحكام هو الثابت، وهو ما أُجمع عليه الصحابة رضوان اللّه عليهم. فقد ثبت بنص القرآن الكريم أنه يُقضَى بشهادة شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين في الأموال، وبشهادة أربعة من الرجال في الزنا، وبشهادة رجلين في الحدود والقصاص. وقضى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، وقبل شهادة امرأة واحدة في الرضاع، وهذا كله خبر آحاد. والقضاء إلزام وهذا الإلزام ليس إلاَّ عملاً بخبر الآحاد. والاستدلال بخبر الآحاد على الحكم مثل قبول الشهادة والحكم بموجبها، فيقاس عليه. وقد قال الرسول ﷺ: «نصر اللّه عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدَّاها فربَّ حامل فقه غير فقيه، وربَّ حامل فقه إلى مَنْ هو أفقه منه». رواه أبو داود. فالرسول هنا مدح الواحد والآحاد في نقل حديثه وهذا دليل على جواز أن يكون خبر الواحد دليلاً على الحكم الشرعي. وعلاوة على هذا فإن الرسول بعث رسولاً واحداً إلى الملوك ورسولا واحداً إلى عُمَّاله، فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الاتباع بخبر الواحد، ولو لم يكن تنفيذ أمر الرسول من قبل

عامله واجباً عليه بخبر الواحد، لما اكتفى بإرسال واحد، فكان ذلك دليلاً صريحاً على جواز الاستدلال بخبر الواحد على الحكم الشرعي. وكان الصحابة رضوان اللّه عليهم يقبلون قول الرسول الواحد في إخبارهم عن حكم شرعي كأمر استقبال الكعبة وأمر تحريم الخمر وكل ذلك لا يجعل هناك أيّة شبهة في أن الدليل الظني يجوز أن يُستدَل به على الحكم الشرعي.

الفرق بين دليل الأصول ودليل الفروع:

هناك فرق بين دليل الأصول والدليل الفقهي. يقول الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي في كتابه منهاج الوصول إلى علم الأصول «واعلمْ أن التعبير بالأدلّة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإنّ سلّموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلاّ على المقطوع به». فعلماء الأصول لا يعتبرون أدلّة الفقه أي أدلّة الأحكام الشرعية أدلّةً، وإنما يعتبرونها أمارات على الأحكام الشرعية، وذلك لأن الدليل الظني لا يعتبر دليلاً عندهم بل يعتبر أمارة، إذ الدليل عندهم لا يُطلَق إلاّ على المقطوع به. وقد نقل الأسنوي عن كتاب الحاصل في علم الأصول في التفريق بين أدلة الأصول وأدلة الفقه ما نصّه «لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة» وهذا فرق ثان. وهو أن الفقيه يبحث عن الأدلّة لا من أجل إثبات الحكم بها، وإنما من أجل دلالتها على الحكم، أي إثبات أن الحكم موجود فيها مما يعني أن موضوع أدلّة الفقه ليس الإثبات وإنما هو الدلالة فقط. فالبحث في أدلّة الفقه هو بحث في دلالتها على الأحكام الشرعية.

فهذان الفرقان اللّذان ذكرهما علماء الأصول كافيان لإدراك أن دليل العقيدة، أي دليل الأصول غير دليل الحكم الشرعي، أي غير الدليل الفقهي. ولكن هذا لا يعني أن الأدلّة التفصيلية لا تُعتبَر أدلّة، وأن الأدلّة هي الأدلّة الإجمالية وحدها، وإنما يعني فقط بيان مفهوم الدليل في الأصول وبيان أن الفقيه

في بحثه عن الدليل إنما يبحث عنه من جهة دلالته على المسألة المعينة.

والدليل التفصيلي قد يكون دليلاً للأصول كما يكون دليلاً للفروع. سوى أنه في الأصول يُبحَث عنه لنصبه دليلاً على المسألة المعينة، وفي الفروع يُبحَث عنه من جهة دلالته على المسألة المعينة. وفي الأصول يُشترَط أن يكون قطعيّاً، وفي الفروع لا يُشترَط ذلك، بل يجوز أن يكون قطعيّاً ويجوز أن يكون ظنيّاً. فقوله تعالى: ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ﴾ [الإسراء الآية: ٩٧]. وقوله ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾ ﴾ [مريم الآية: ٩٥]، وقوله ﴿ وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾ [طه الآية: ١٢٤]، وقوله ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الأنبياء الآية: ٤٧]، وقوله ﴿ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٩﴾ ﴾ [الحج الآية: ٩]، وغير ذلك من الآيات التي ذكرت يوم القيامة هي كلها أدلَّة تفصيلية على يوم القيامة، وتقوم للدليل على إثبات يوم القيامة، فتكون دليلاً على العقيدة، لأنها قطعية إذْ هي قطعية الثبوت قطعية الدلالة وأيضاً فإنه يؤتَى بها لنصبها دليلاً على يوم القيامة وليس لسبيل دلالتها عليه مع أنها دليل تفصيلي على أصل من الأصول وهو الإيمان بيوم القيامة. ومثل ذلك الآيات الدالَّة على وجود الجنة والنار والملائكة والجن والشياطين والمغيبات وغير ذلك من العقائد فإنه يقوم عليها الدليل التفصيلي، فيبحث عنه لنصبه دليلاً عليها.

وأَمَّا قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة الآية: ٣]، وقوله تعالى ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ ﴾ [النساء الآية: ٤]، وقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ ﴾ [النساء الآية: ١١]، وقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة الآية: ٣٨]، وغير ذلك من الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة التي تُقَام دليلاً على الحكم الشرعي، فإنها كلها أدلَّة تفصيلية على أحكام شرعية. فالفقيه لا يأتي بها للاستدلال على أن الحكم حكم شرعي جاء من عند اللَّه ولو كانت قطعية وإنما يأتي بها للدلالة على أن الحكم موجود فيها، فهي وإنْ كانت قطعية إلاَّ أن الفقيه لا يبحث عنها لنصبها دليلاً على المسألة المعينة وإنما يبحث عنها من جهة دلالتها على المسألة المعينة. فالأدلَّة

التفصيلية تكون دليلاً للأصول كما تكون دليلاً للفروع، إلاّ أن جهة الاستدلال بها تختلف في الأصول عنها في الفروع. فالفقيه لا يقيمها لإثبات الحكم بل لدلالتها عليه بخلاف الأصولي فإنه يقيمها لإثبات الأصل. وكذلك يختلف حالها في الأصول عن الفروع، ففي الأصول يُشترَط أن تكون قطعية ولو كانت تفصيلية حتى يصحّ الاستدلال بها على الأصل بخلاف الفروع فلا يُشترَط بل يصح أن تكون قطعية ويصح أن تكون ظنية. فالأدلَّة التفصيلية تكون أدلَّة على العقيدة وتكون أدلَّة على الأحكام الشرعية، ولكن الاستدلال بها على العقيدة يقضي لزاماً أن تكون قطعية لأنها أدلَّة إثبات، ولأنها طلب تصديق جازم.

علاوة على ذلك، فإن الأدلَّة التفصيلية يكون خطاب الشارع فيها في العقائد غيره في الأحكام الشرعية، فالدليل التفصيلي في العقيدة يكون خطاب الشارع فيه طلباً للتصديق، بخلاف الدليل التفصيلي في الحكم الشرعي فإنه يكون طلباً للقيام بالفعل. فقوله تعالى ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [الحديد الآية: ٧]. وقوله ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ ﴾ [الحجرات الآية: ١٥]، وقوله ﴿ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ [محمد الآية: ٢]، وغير ذلك من الآيات التي طلب فيها الإيمان فإنها كلها آيات تتعلَّق بالتصديق الجازم فهي أدلَّة على العقائد وهي من أدلَّة الأصول. وأمَّا قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة الآية: ٤٣]، وقوله ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ [آل عمران الآية: ٩٧]، وقوله ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥]، وغير ذلك من الآيات التي طلب فيها القيام بالعمل فإنها كلها تتعلَّق بفعل العبد فهي أدلَّة على الأحكام فهي من أدلَّة الفروع. من هنا نجد أن نص الآية أو الحديث يختلف الخطاب فيها في العقيدة عنه في الحكم الشرعي، فدلالته في العقيدة إنما هي على التصديق، ودلالته في الحكم الشرعي إنما هي على طلب الفعل. فإذا ورد الخطاب حديثاً كان أو آية وكان خطاب الشارع فيه متعلِّقاً بالتصديق، أي كانت دلالته على التصديق كان من الأصول، ويُبحَث عنه لإثبات الأصل الذي جاء به، وحينئذ حتى يكون دليلاً لا بدَّ أن يكون مقطوعاً به، وإلاّ لا يصح أن يكون دليلاً. أمَّا إذا كان متعلِّقاً بفعل العبد أو

كان دلالة على طلب الفعل أو طلب الترك أو التخيير بينهما أو بالوضع كان من أدلَّة الفروع، يُبحَث عنه من جهة دلالته على الأمر الذي جاء الطلب به، وحينئذ يكون أمارةً ولا يكون دليلاً. فنص خطاب الشارع هو الذي يفرِّق بين الدلالة على الأصول والدلالة على الفروع.

وعلى أي حال فإن المسألة في الأحكام الشرعية هي بيان كون الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو حراماً أو مكروهاً، أو كونه سبباً أو مانعاً أو شرطاً أو عزيمة أو رخصة أو باطلاً أو فاسداً، وليس بيان كون هذا الحكم شرعيًّا جاء به الوحي. فالفقيه يبيّن نوع الحكم الشرعي وليس كونه شرعيًّا أو غير شرعي، أمَّا بيان كونه شرعيًّا أو غير شرعي فإنه يأتي في بيان أدلَّته. وهذا عمل الأصولي وليس عمل الفقيه، وهو في الأَدلَّة الإجمالية وليس في الأدلَّة التفصيلية، ويدخل ذلك ضمن بحث الأصول للشرع. فإثبات أن هذا الأمر جاء به الوحي من عند اللَّه هو الذي يثبت أنه شرعي وأنه شرع اللَّه، فيحصل حينئذ التصديق بأنه شرع اللَّه، وهنا فلا بدَّ من دليل يثبته، وحتى يكون برهاناً وحجة لا بدَّ أن يكون قطعيًّا وهذا في كل أصل من أصول الإسلام سواء أكان من أصول الدين وهي العقائد أم من أصول الأحكام.

ونظراً لأن الدليل التفصيلي فيه أمران: أحدهما بيان الحكم الشرعي من كونه حلالاً أو حراماً، والثاني كون هذا الحلال والحرام هو من عند اللَّه، فهو يدلُّ على نوع الحكم ويدلُّ على شرعية الحكم مما يعني أنه يصحُّ في الدليل التفصيلي، أي الآية والحديث أن يكون دليلاً فقهيًّا على الحكم الشرعي، ودليلاً أصوليًّا، فقد يُقَال، لماذا يُشتَرطُ في الدليل التفصيلي أن يكون قطعيًّا ما دام هو نفسه باعتباره نصًّا شرعيًّا، أي آية أو حديثاً، يصحُّ فيه الأمران المذكوران؟ والجواب على ذلك هو أن الدليل التفصيلي لا يُقصَد بإيراده دليلاً على الحكم بيان أن هذا الحديث جاء به الوحي أو أن هذه الآية جاء بها الوحي، وإنما يُقصَد منه أنه دليل ورد في القرآن أو ورد في الحديث. ولكن معلوم عند المسلم أن القرآن والحديث هما وحي من عند اللَّه، فيثبت عند المستدل أن هذا الحكم هو من عند اللَّه، من كون الحديث أو

القرآن من عند اللّه، لا من كون هذا الحديث أو هذه الآية التي جاءت دليلاً عليه هي من عند اللّه. فقصد المستدل بإيراد الدليل هو إثبات أن الحكم موجود في الحديث أو الآية وليس إثبات أن هذه الآية أو هذا الحديث هما من عند اللّه. فشرعية الحكم لا تأتي من كون دليله قد ورد في هذا الحديث أو هذه الآية، بل من كون القرآن أو الحديث هما وحي من عند اللّه. وإثبات أن الحديث جاء به الوحي أي إثبات أن كلام الرسول وفعله وسكوته إنما هو من الوحي، لا بدَّ من وجود دليل قطعي يدلُّ عليه، وكذلك إثبات أن القرآن جاء به الوحي لا بدَّ من دليل قطعي يدلُّ عليه. ومن هنا كانت الأدلّة الإجمالية، لا بدَّ من دليل قطعي يدلُّ عليها حتى يصحَّ الاستدلال بها، أي حتى يثبت أنها شرع اللّه الذي جاء به الوحي.

والدليل قسمان عقلي وسمعي، فالعقلي هو الذي يأتي به العقل من عنده إيجاداً كقولنا: الكون محدود، ومجموع المحدودات محدود بداهة، وحين ننظر إلى المحدود نجده ليس أزلياً، وإلاّ لما كان محدوداً، فالكون ليس أزليًّا، إذنْ فهو مخلوق لغيره. فهذا دليل عقلي على أن الكون مخلوق لخالق، وقد أتى به العقل من عنده. أمّا فهم العقل للكلام فإنه فهم وليس دليلاً عقليًّا لأنه إدراك لمعاني الجمل، فهو موجود أساساً ولم يوجده العقل. فالدليل العقلي هو البرهان الذي يأتي به العقل وليس الشيء الذي يفهمه العقل.

وأمَّا الدليل السمعي فهو الذي أتى به الوحي، أو دلَّ عليه ما أتى به الوحي، وهو سمعي، أي سُمِع عن الغير. فما جاء به الوحي هو الكتاب والسنة، وما دلَّ عليه ما أتى به الوحي فهو القياس الذي عِلَّته دلَّ عليها النص الشرعي وإجماع الصحابة. فالقياس عِلَّته موجودة فيما أتى به الوحي وهو الكتاب والسنة، والصحابة يستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على خطأ، لأنهم هم الذين نقلوا لنا هذا الدين وجواز الخطأ على إجماعهم يعني جواز الخطأ في الدين وهو مستحيل شرعاً فكان الخطأ على إجماعهم مستحيلاً شرعاً. وسوف نبحث أَدلَّة القياس والإجماع في بحث مستقل.

هذان الدليلان العقلي والسمعي هما أدلَّة الإسلام ولا توجد أدلَّة غيرهما.

وما قاله بعض علماء المسلمين لوجود أدلّة أخرى مثل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان وشرع من قبلنا، فإنها كلها يرجعونها إلى السمعي. وما قيل من الاستدلال يرجعونه إلى السمعي والعقلي، فالدليل إمّا أن يكون سمعيًّا وإمّا أن يكون عقليًّا لا غير. إلاَّ أنّ هناك فرقاً بين أدلة العقائد والأحكام. فالعقائد يكون دليلها عقليًّا ويكون سمعيًّا، فإثبات وجود اللّه دليله عقلي، وإثبات يوم القيامة دليله سمعي، أمَّا الأحكام الشرعية فلا يكون دليلها إلاَّ سمعيًّا، فالعقل لا يصلح أن يكون دليلاً على الأحكام الشرعية لأن الاستدلال بالدليل على الحكم هو لإثبات أنه موجود فيه، أي لإثبات أنه مما جاء به الوحي. فَجَعْلُ العقل دليلاً لا يثبت أنه جاء به الوحي، وإنما يثبت أنه جاء به العقل، فلا يكون شرعيًّا وإنما يكون عقليًّا. فحتى يكون الحكم حكماً شرعيًّا لا بدَّ أن يكون له دليل من الشرع، أي مما جاء به الوحي، وبهذا فهو لا يكون إلاَّ سمعيًّا. وهنا نأتي إلى نهاية بحثنا في السُنَّة لهذا المؤلف حيث اقتصر البحث على أقل ما يمكن للردِّ على أفكار الكاتب بهذا الخصوص نظراً لكونه اعتمد الظن، بل التصور والتخيل في الاستدلال على العقائد. وقد أثبتنا أن السنّة هي دليل شرعي كالقرآن الكريم وهي وحي من اللّه سبحانه وتعالى إلى رسوله محمد ﷺ، معنى لا لفظاً وأنه يُستدَل بها على العقائد وعلى الأحكام الشرعية على النحو الذي فصَّلناه. كما أثبتنا أن منكر السنة خارج عن الإسلام للأدلة القطعية التي ذكرناها.



الباب الرابع

الدليل الثالث: الإجمـــاع

الفصل الأول:

- إجماع الصحابة.
- إجماع الأُمَّة.
- الإجماع السكوتي.

الفصل الثاني:

- الصحابة.
- مذهب الصحابي.



الفصل الأول

تمهيد: في مفهوم الإجماع:

يتضح جليًّا أن الكاتب لا يقرُّ بالإجماع كمصدر من مصادر التشريع كما عرَّفه علماء أصول الفقه المسلمون. ولكن قبل الدخول في الردِّ على الكاتب، ونظراً للأهمية الكبرى لهذا الموضوع، فإننا نقوم هنا أولاً بتعريف الإجماع وعلّته ومشروعيته.

الإجماع في اللغة يُطلَق على أمرين: أحدهما العزم على الشيء والتصميم عليه، ومنه يُقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. وجاء ذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس الآية: ٧١]، أي اعزموا. وفي قوله ﷺ: «لا صيام لمَنْ لم يجمع الصيام من الليل» أي يعزم. والثاني الاتفاق ومنه يُقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور أيًّا كان هذا الأمر يُسمَّى إجماعاً.

وأمَّا الإجماع في اصطلاح الأصوليين فهو الاتفاق على حكم واقعة من الوقائع بأنه حكم شرعي، إلاَّ أنه اختلف فيمَنْ يُعتبَر إجماعهم دليلاً شرعيًّا. فقد قال قوم إن إجماع الأُمَّة دليل شرعي، وبناءً على ذلك عرَّفوه بأنه عبارة عن اتفاق أُمَّة محمد على أمر من الأمور الدينية. وقال قوم إن إجماع أهل الحل والعقد دليل شرعي. وبناءً على ذلك قالوا: إن الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أُمَّة محمد في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع. وقال قوم: إن إجماع المجتهدين دليل شرعي. وقالوا: إن الإجماع عبارة عن اتفاق المجتهدين

في عصر من العصور على أمر ديني اجتهادي. وقال قوم إن إجماع أهل المدينة دليل شرعي. وقال قوم إن إجماع العترة أي عترة الرسول دليل شرعي. وقال قوم آخرون إن إجماع الخلفاء الراشدين دليل شرعي. وقال غيرهم إن إجماع الصحابة دليل شرعي، وهذا هو الصواب والله أعلم. فالإجماع الذي يُعتبَر دليلاً شرعيًّا إنما هو إجماع الصحابة ليس غير وأمَّا إجماع غيرهم فلا يكون دليلاً شرعيًّا.

إجماع الصحابة:

إن الدليل على أن إجماع الصحابة هو الإجماع الذي يُعتبَر دليلاً شرعيًّا ما يلي:

أحدها: أنه ورد الثناء على الصحابة في القرآن والحديث. ففي القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح الآية: ٢٩]. وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة الآية: ١٠٠]. وقال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحشر الآية: ٨ ـ ٩].

وأمَّا في الحديث فقد روي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقولون هل فيكم مَنْ صاحب رسول الله ﷺ فيقولون نعم فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال هل فيكم مَنْ صاحب أصحاب رسول الله ﷺ فيقولون نعم فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال هل فيكم مَنْ صاحب مَنْ صَاحَب أصحاب رسول الله ﷺ فيقولون نعم فيفتح لهم..) رواه الترمذي. ففي هذا الحديث ظاهر الثناء على أصحاب رسول الله، حيث جعل الفتح لهم ولمَنْ

صاحبهم ولمَنْ صاحب مَنْ صاحبهم إكراماً لهم. وقال الرسول ﷺ: «إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين». كما قال: «اللّه اللّه في أصحابي..) رواه أحمد. فكل هذا الثناء على الصحابة من اللّه تعالى ومن الرسول عليه الصلاة والسلام يدلُّ على اعتبار أقوالهم وعلى أن صدقهم أمر مقطوع به. ومع أن مجرد الثناء على الصحابة وحده ليس دليلاً على أن إجماعهم دليل شرعي إلاَّ أنه دليل على أن صدقهم أمر مقطوع به فيكون اعتبار أقوالهم أمراً مقطوعاً به فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم إجماعاً مقطوعاً بصدقة وليس من بعدهم كذلك. ولا يُقَال إن اللّه قد أثنى على التابعين فتكون أقوالهم أيضاً مقطوعاً بصدقها، لا يُقَال ذلك لأن الثناء على التابعين لم يرد ثناء مطلقاً عليهم جميعاً كما ورد بالنسبة للصحابة وإنما ورد في حق مَنْ اتبع الصحابة بإحسان. فقيَّد التابعين بإحسان لا مطلق التابعين وهذا لا يجعل أقوال جميع التابعين مقطوعاً بصدقها وإنما فقط أقوال التابعين بإحسان، ولهذا فإنهم إذا أجمعوا على أمر لا يُعتبَر إجماعهم مقطوعاً بصدقة.

وقد يُقَال كذلك أن هناك ثناءً على أفراد معينين من الصحابة، كالخلفاء الراشدين. وكثير من الصحابة مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعائشة وفاطمة والزبير وسعد بن أبي وقاص، وكذلك على الأنصار وعلى الأُمَّة الإسلامية فلم يختص الثناء بالصحابة وحدهم، وعليه فلماذا كان إجماعهم مقطوعاً بصدقة وغيرهم غير مقطوع بصدقه؟ والجواب على ذلك أن الثناء على أفراد معينين من الصحابة ورد بالدليل الظني ولم يرد بالدليل القطعي، وحتى يكون قول مَنْ أثنى عليه اللّه مقطوعاً بصدقه لا بدَّ أن يرد بالدليل القطعي. فالثناء على الأمة الإسلامية والثناء على أفراد معينين من الصحابة ورد بأحاديث آحاد ولم يرد بالمتواتر ولا في القرآن ولذلك لا يجعل هذا الثناء الوارد في خبرِ الآحاد قول مَنْ أثنى عليه مقطوعاً بصدقه. أمَّا الصحابة بوصفهم صحابة فقد ورد الثناء عليهم بالقرآن، وهو دليل قطعي، ولذلك كان إجماع الصحابة مقطوعاً بصدقه.

وقد يُقَال إن الثناء قد ورد كذلك على آل البيت بالدليل القطعي إذْ ورد

بالقرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٣٣]. ولكون هذا ثناء على أهل البيت فتكون أقوالهم مقطوعاً بصدقها وبالتالي يكون إجماعهم مقطوعاً بصدقه. والجواب على ذلك أن هذه الآية قطعية الثبوت ولكنها ليست قطعية الدلالة. فهناك مَنْ يقول إن آل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضوان اللّه عليهم لأنه لمَّا نزلت هذه الآية لفَّ عليه الصلاة والسلام عليهم كساءه وقال: «اللّهم هؤلاء أهل بيتي..» رواه الترمذي، وهناك مَنْ يقول إن أهل البيت هم هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ استناداً إلى الآية التي قبلها والتي بعدها. فالآية التي قبلها تقول: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٢] إلى قوله: ﴿وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والتي بعدها تقول: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٤]. وعلى ذلك تكون الآية ظنية الدلالة وليست قطعية الدلالة، فلا تكون دليلاً على أن إجماع أهل البيت على كلا التفسيرين مقطوع بصدقة إذ لو فُسِّرت كلمة أهل البيت بمعناها اللغوي فحسب (ولم يرد دليل شرعي على أن الشرع قد وضع لها معنى غير المعنى اللغوي) فإنه حينئذ تكون قطعية الدلالة ويكون إجماع أهل البيت الذين تصدق عليهم الكلمة لغة هم أزواجه وأولاده وأولادهم. ولكن ما دام قد اختلف في تفسيرها وروي دليل شرعي على أن للكلمة (أهل) معنى شرعيًا فإن الآية تصبح ظنية الدلالة فلا تكون دليلاً قطعيًا. ومن هذا كله يتبين أن الصحابة وحدهم هم الذين ورد الثناء عليهم بالدليل القطعي فيكون إجماعهم فقط هو المقطوع بصدقة.

ثانياً: إن الصحابة هم الذين جمعوا القرآن وهم الذين حفظوه وهم الذين نقلوه إلينا. واللّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر الآية: ٩]. فهذا القرآن الذي نقلوه هو عينه الذي حفظه اللّه، مما يدلُّ على صدق إجماعهم في نقل القرآن لأن اللّه وعد بحفظه وهؤلاء هم الذين جمعوه وحفظوه ونقلوه كما أُنزل فيكون ذلك دليلاً على صدق إجماعهم. فإن حفظ القرآن في الآية تعني صيانته من الضياع، والصحابة هم الذين صانوا القرآن من الضياع بعد وفاة الرسول ﷺ فحفظوه وجمعوه ونقلوه لنا بالطريقة القطعية. وبذلك

يكونون هم الذين قاموا بما وعد اللّه به من حفظ القرآن بحفظه وجمعه ونقله بالإجماع فتكون هذه الآية دليلاً على صدق إجماعهم.

ثالثاً: صحيح أنه لا يستحيل على الصحابة عقلاً أن يجمعوا على خطأ، لأنهم ليسوا معصومين، فالخطأ جائز عليهم أفراداً وجائز عليهم مجتمعين، ولكن مع أن إجماعهم على خطأ غير مستحيل عقلاً، إلاّ أنه يستحيل شرعاً لأنه لو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطأ في الدين نظراً لأنهم هم الذين نقلوا إلينا هذا الدين. فقد أجمعوا أن هذا الدين هو الذي جاء به محمد ﷺ، وعنهم أخذ المسلمون دينهم، فلو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطأ كذلك في القرآن لأنهم هم الذين نقلوه إلينا وأجمعوا أنه هو عينه الذي نزل على محمد ﷺ. وبما أن الخطأ على الدين مستحيل إذْ قام الدليل القطعي على صحته، وبما أن الخطأ على القرآن مستحيل لوجود الدليل القطعي أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيكون إجماع الصحابة مستحيلاً عليه الخطأ شرعاً. فهذا هو الدليل القطعي على أن إجماعهم حجة شرعية وأنه يستحيل شرعاً عليهم أن يقعوا في الخطأ في إجماعهم لاستحالة وقوع الخطأ في الدين واستحالة وقوع الخطأ في القرآن.

رابعاً: إن الصحابة لا يجمعون على حكم إلاّ وكان لديهم دليل شرعي من قول الرسول عليه الصلاة والسلام أو فعله أو تقريره، فيكون إجماعهم مستنداً إلى دليل، وهذا لا يتأتّى لغير الصحابة. فالصحابة هم الذين شاهدوا الرسول عليه الصلاة والسلام وعنهم أخذنا ديننا فيكون إجماعهم هو الحجة الشرعية وما عداه ليس بحجة. والصحابة ما أجمعوا على شيء إلاّ ولهم دليل شرعي على ذلك لم يرووه، فيكون إجماع الصحابة دليلاً شرعيًّا بوصفه يكشف عن دليل وليس بوصفه رأياً لهم. فاتفاق آراء الصحابة على أمر لا يُعتبَر دليلاً شرعيًّا، وإجماعهم على رأي من آرائهم لا يُعتبر دليلاً شرعياً، بل إجماعهم على أن هذا الحكم حكم شرعي، أو على أن الحكم الشرعي في واقعةٍ ما هو كذا أو أن حكم الواقعة الفلانية شرعاً كذا، هذا الإجماع هو الدليل الشرعي. فالإجماع المعتبر هو الإجماع على حكم من الأحكام بأنه حكم شرعي وهو يكشف عن أن هناك دليلاً شرعيًّا لهذا الحكم ولو

أنهم لم يرووه لأن المسلم يُحرَّم عليه أن يأخذ أي حكم شرعي إلاّ عن دليل جاء عن طريق الوحي. وهذا لا يتأتّى إلاّ للصحابة رضوان اللَّه عليهم نظراً لأنهم عاشوا مع الرسول والوحي ينزل. فكان إجماعهم يقيناً يكشف عن دليل شرعي. فقد نقلوا بإجماعهم الحكم الشرعي ولكن لم ينقلوا الدليل، ومثل ذلك يستحيل على غيرهم بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وانقطاع الوحي.

وقد يُقَال إن إجماع الأُمَّة عند الجمهور لا بدَّ له من شيء يستند إليه من نص أو قياس، أي لا بدَّ له من دليل شرعي فيمكن أن يُقال إنه كذلك يكشف عن دليل. والجواب على هذا هو أنه لا يتأتّى لمَنْ لم يشاهد الرسول ﷺ أن يجعل كلامه يكشف عن دليل، لأن الكشف عن دليل إنما يتأتّى مع مَنْ سمع أو رأى الرسول عليه الصلاة والسلام لأن كلامه وفعله وتقريره هو الدليل وما عداه ليس بدليل، فالكشف عن الدليل يأتي مع مَنْ نقله لا مع مَنْ رواه. والنقل هو أخذ النص عن صاحبه والرواية أخذ النص عمَّنْ رواه، فلا يتأتّى الكشف عن دليل إلاَّ عن الناقل ولا يتأتّى عن الراوي، وهذا غير موجود إلاَّ في الصحابة لأنهم هم الذين شاهدوا الرسول. ولذلك لا يُقَال إن إجماع الأُمَّة يكشف عن دليل بل يُقَال يستند إلى دليل وحينئذ يكون الدليل الذي استندوا إليه هو الحجة وليس مجرد إجماعهم هو الحجة.

وقد يُقَال إن إجماع العترة يكشف عن دليل وهم قد شاهدوا الرسول ﷺ فيكون إجماعهم حجة. والجواب على ذلك هو أنه إنْ قصد بالعترة علي وفاطمة وابناهما رضي اللَّه عنهم فهذا صحيح لأنهم قد صاحبوا الرسول ﷺ وشاهدوه فهم من الصحابة فيصدق عليهم ما يصدق على الصحابة، وعليه يجوز أن يرووا الحكم ولا يرووا الدليل. ولكن ذلك لا يكون حجة شرعية لأن الدليل القطعي في استحالة الخطأ على إجماعهم قد قام على إجماع الصحابة ولم يقم على إجماع العترة ولذلك كان المعتبر أن ما يكشف عن دليل إنما هو إجماع الصحابة وليس آحاد الصحابة، فلا يكون إجماع العترة دليلاً شرعيًّا حتى ولو أنهم شاهدوا الرسول وصحبوه. وأَمَّا إنْ قصد بالعترة مَنْ جاء بعد هؤلاء من ذرية الحسن والحسين فإن

كلامهم لا يصح أن يُقَال عنه أنه يكشف عن دليل لأنهم لم يشاهدوا الرسول ولم ينقلوا عنه. وإذا كان لهم دليل فإنهم يكونون قد رووه رواية وأخذوه عن غير الرسول فلا يكون كلامهم يكشف عن دليل.

فمن هذا كله يظهر الدليل القطعي على أن إجماع الصحابة دليل شرعي، كما يكفي دليلاً على أن إجماعهم حجة هو استحالة وقوع الخطأ في إجماعهم. وهذا الدليل القطعي على أن إجماعهم دليل شرعي هو غير موجود في إجماع غيرهم.

إجماع الأمة:

هناك مَنْ قال بأن الدليل على أن إجماع الأُمَّة حجة السنة لورود أحاديث كثيرة تدلُّ على أن إجماع الأُمَّة دليل شرعي، فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة كعمر بن الخطاب وعبد اللّه بن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وعبد اللّه بن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأُمَّة عن الخطأ والضلالة. ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أمتي لا تجتمع على الخطأ»، «أمتي لا تجتمع على الضلالة»، «لم يكن اللّه ليجمع أمتي على الضلالة»، «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ»، «سألت اللّه أن لا يجمع أُمتي على الضلالة فأعطانيه»، «يد اللّه على الجماعة ولا يُبَالي بشذوذ مَنْ شذَّ»، «مَنْ سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم لتحيط من ورائهم وإن الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد»، «فمَنْ خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»، «مَنْ فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية عليكم بالسواد الأعظم»، «تفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة كلها في النار إلاَّ فرقة واحدة، قيل يا رسول اللّه ومَنْ تلك الفرقة قال: هي الجماعة»، «ولا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر اللّه»، «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف مَنْ خالفهم»، إلى غير ذلك من الأَحاديث الكثيرة التي، لم تزل ظاهرة ومشهورة معمولاً بها ولم ينكرها منكر ولا دفعها دافع مما يدلُّ على أن إجماع الأُمَّة دليل شرعي.

والجواب على ذلك من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: إن هذه الأحاديث كلها أخبار آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد اليقين، فلا تصلح حجة على أن إجماع الأُمَّة دليل شرعي لأن ذلك من أصول الدين التي تتطلَّب الدليل القطعي ولهذا يرد الاستدلال بها وتسقط عن درجة الاستدلال. فإنْ قيل إن هذه الأحاديث وإنْ لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها، وهو عصمة الأُمَّة، متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة، فالجواب عليه هو أن القدر المشترك بين أحاديث الآحاد لا يجعلها متواترة فتظل على أي حال أخبار آحاد ولا ترتفع إلى درجة المتواتر فتبقى غير صالحة لأن تكون حجة قطعية على أصل من أصول الدين.

الوجه الثاني: إن هذه الأحاديث تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول ـ الأحاديث التي تنصُّ على أن الأُمَّة لا تجتمع على الضلالة، وهذه لا حجة فيها على أن إجماع الأمة دليل شرعي لأن معنى عدم اجتماعها على الضلالة هو عدم اجتماعها على ترك الإسلام، أي أنها لا تجتمع على الارتداد عن الإسلام. فهذه الأحاديث تعني أن الله حفظ هذه الأُمة من أن تجتمع على ترك دين الإسلام وأن ترتدَّ عنه، وكون الله حفظها من الارتداد عن الدين ليس دليلاً على أن إجماعها دليل شرعي.

القسم الثاني ـ الأحاديث التي تنصُّ على الحثِّ على لزوم الجماعة وعدم مفارقتها، وهذه لا محل فيها للاستدلال لأن المحافظة على بقاء الأمة جماعة وعدم تفرقها وعدم الخروج عنها لا يعني أن اجتماعها دليل شرعي ولا علاقة له بهذا الموضوع، فكل منهما موضوع منفصل عن الآخر كل الانفصال، فالحثُّ على اجتماع كلمة الأُمَّة كما وردت فيه أحاديث وردت كذلك فيه آيات كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران الآية: ١٠٣] لا يدل على أن إجماع الأُمَّة حجة، ولذلك لا مجال للاستدلال بهذه الأحاديث على أن اجتماع الأمة دليل شرعي.

القسم الثالث: ـ إن الأحاديث التي تنصُّ على أن هناك طائفة من الأمة تظلُّ على الحق (والحق ضد الباطل وليس ضد الخطأ) لا يعني عدم الخطأ بل يعني

الباطل. والباطل هو ما ليس له أساس أو ما لم يشرع أساساً فيكون معناه نفي اجتماع الأمة على الباطل وهو نظير نفي إجماعها على الضلال، فلا يصلح كذلك أن يكون حجة على أنها لا تجتمع على خطأ. كذلك فإن وجود أو بقاء جماعة معينة على صواب لا يعني إجماع الأمة على الصواب. فالاستدلال يجب أن يكون على أن إجماعها على الشيء هو الحجة وليس الدليل هو عدم إجماعها على الشيء، أي الدليل هو الإيجاب وليس النفي. فكون طائفة من المسلمين تظل على الصواب لا يستلزم أن إجماع المسلمين هو الصواب بل يستلزم عدم إجماعها. فالدليل المطلوب هو الإجماع وليس عدم الإجماع. ولهذا السبب أيضاً لا تصلح الأحاديث التي تنصُّ على وجود طائفة من الأمة على الحق حجّةً على أن إجماع الأُمة دليل شرعي.

القسم الرابع ـ إن الأحاديث التي تنصُّ على أن الأمة لا تجتمع على خطأ هي من روايات ضعيفة. فأصل حديث منها هو (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وفي رواية (على خطأ)، وأصل حديث آخر (لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال) ورويَ (ولا على خطأ) وهي رواية ضعيفة.

الوجه الثالث: إن هذه الأحاديث تتعارض مع أحاديث أخرى ذمَّ فيها الرسول ﷺ العصور المتأخرة. فعن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ـ قال عمران فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً ـ ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، ولا يفون، ويظهر فيهم السمن». وعن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته». وقال ﷺ «ثم يفشو الكذب... وإن الرجل يصبح مؤمناً ويمسي كافراً، وإن الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم، ويشهد قبل أن يُستشهَد، وإن الناس يكونون كالذئاب» إلى غير ذلك من الأحاديث التي تعارض أحاديث عدم اجتماع الأمة على خطأ. ففي هذه الأحاديث ذم العصور اللاحقة لعهده عليه الصلاة والسلام، مما

يوجد فيها الخطأ ويوجد فيها الكذب والخيانة والغدر إلى غير ذلك، وهو دليل على أن اجماعهم لا قيمة له شرعاً لوجود مَنْ لا يُقبل قوله فيهم. وهذا كله يتعارض مع الأحاديث السابقة التي مدحت الأُمَّة بغضِّ النظر عن العصر التي هي فيه. ولذلك لا يُحتَج بتلك الأحاديث السابقة على أن إجماع الأُمَّة في كل عصر دليل شرعي لعدم صحة إجماعها في العصور المتأخرة بسبب ظهور الفساد والكذب فيها. ولهذا يمكن أن تُحْمَل تلك الأحاديث على العصور الأولى فقط وهي عصر الرسول وعصر الصحابة، فتصلح دليلاً على إجماع الأُمَّة في ذلك العصر ولا تصلح دليلاً على العصور المتأخرة.

فهذه الأوجه الثلاثة تثبت أن هذه الأحاديث كلها لا تصلح أن تكون حجة على أن إجماع الأُمَّة دليل شرعي وبذلك الاستدلال بها. وإذا سقط الاستدلال بها على أن إجماع الأُمَّة دليل شرعي سقط كذلك الاستدلال بها من باب أولى على أن إجماع أهل الحلِّ والعقد دليل شرعي، وسقط الاستدلال بها أيضاً على أن إجماع المجتهدين دليل شرعي.

ومن هذا كله يتبيَّن أن كل إجماع غير إجماع الصحابة ليس دليلاً شرعياً ولا يُعتبر من الأدلَّة الشرعية مطلقاً. والأصل أن لا يُرجَع إلى قول أحدٍ سوى الصادق المؤيَّد بالمعجزة لتطرق الخطأ والكذب إلى مَنْ عداه. لكن الصحابة رضوان الله عليهم قد تعلَّق بإجماعهم صحة الدين وحفظ القرآن فاقتضى ذلك استحالة الخطأ على إجماعهم لاستحالة الخطأ على الدين ولاستحالة الخطأ على القرآن، فكانت عصمة إجماعهم عن الخطأ ليست آتية من كونهم صحابة (لأن ذلك لا يعني أنهم ليسوا معصومين عن الخطأ) وإنما أتت عصمة إجماعهم عن الخطأ من ناحية عصمة الخطأ على الدين وعصمة القرآن أن يأتيه الباطل. فكما أن العصمة في التبليغ عن الخطأ اقتضت عصمة الأنبياء، كذلك عصمة الدين وعصمة القرآن الذي نقله الصحابة إلينا اقتضت عصمة إجماعهم عن الخطأ. ولذلك كان إجماعهم حجة لاستحالة دخول الخطأ على إجماعهم. ولو لم يكن دخول الخطأ على إجماعهم مستحيلاً لجاز أن يجمعوا على كتم شيء من القرآن أو على إدخال شيء

فيه وهو ليس منه، أي لجاز أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه ولجاز أن يجمعوا على الكذب على رسول الله ولجاز أن يخطئوا في نقل شيء على أنه من القرآن وهو ليس منه. وهذا كله منافٍ لصحة الدين المقطوع بها بالدليل القطعي، ومنافٍ لكون القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولذا كان لا بدَّ أن يكون الخطأ مستحيلاً على إجماعهم فيما ينقلونه لنا من الدين ومن القرآن، وعليه فإن إجماعهم دليل شرعي ومَنْ عداهم ليس كذلك. وأهم من ذلك كله أن إجماعهم رضوان الله عليهم يكشف عن وجود دليل شرعي سمعوه أو تعلموه من الرسول عليه الصلاة والسلام لكنهم لم ينقلوه، إنما نقلوا الحكم الشرعي مباشرة. فإجماعهم إذنْ يكشف عن دليل شرعي لأن التشريع في الإسلام لا يأتي إطلاقاً من البشر بما فيهم الصحابة رضوان الله عليهم، فالشرع مصدره الوحي الإلهي فقط سواء أكان قرآناً أم سنة. ولذلك لا عبرة بأي إجماع لم يقم على دليل شرعي حيث لا رهبان ولا أحبار ولا قسيسين ولا رجال دين في الإسلام يسنّون أي تشريع فيه لأن مصدر التشريع هو الوحي الرباني فقط. وبذلك تسقط كافة استدلالات الكاتب بهذا الخصوص ويتضح أنه لم يفهم ما هو الإجماع وما هي مصادر التشريع في الإسلام.

الإجماع السكوتي:

الإجماع السكوتي هو أن يتبنى أحد من الصحابة حكماً شرعياً معيناً بمعرفة الصحابة دون أن ينكر عليه أحد منهم ذلك، فيكون سكوتهم إجماعاً، ويُقال له الإجماع السكوتي. فكما أن الصحابة إذا أجمعوا على رأي في حادثة من الحوادث فاتفقوا كلهم على أن الحكم الشرعي في شأنها هو كذا، كذلك إذا ذهب أحد الصحابة إلى حكم في مسألة من المسائل اعتبر السكوت إجماعاً. والإجماع السكوتي كالإجماع القولي دليل شرعي شريطة أن يستوفي كافة شروط الإجماع، وإذا لم يستوفِ شرطاً من شروطه لا يُعتبر إجماعاً ولا يُحتَج به. ويشترك في الإجماع السكوتي شروط ثلاثة هي:

أولها: أن يكون الحكم الشرعي مما يُنْكَر عادة ولا يسكت عليه الصحابة، وذلك لاستحالة إجماع الصحابة على السكوت على منكر. ومثال الإجماع السكوتي هو حادثة أخذ عمر أرضاً من بلال لأنه أهملها ثلاث سنين وسكوت الصحابة عن ذلك فقد حدَّث يونس عن محمد بن إسحاق عن عبد الله عن أبي بكر قال: «جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً فاقتطعها له طويلة عريضة فلما ولي عمر قال له يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يُسأله وأنت لا تطيق ما في يدك فقال: أجل، فقال فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين فقال: لا أفعل والله شيئاً أَقْطَعَنِيْهُ رسول الله، فقال عمر: والله لتفعلنّ، فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين». وقد تمَّ ذلك على مرأى من الصحابة ولم ينكر عليه منكر فكان إجماعاً سكوتياً لأن أخذ ملك المسلم من غير حق مما يُنكَر عادة فسكوت الصحابة عنه جعله إجماعاً سكوتياً.

ثانيها: أن يشتهر هذا العمل ويعرفه الصحابة، فإنْ لم ينتشر بين المسلمين ولم يعرفه الصحابة لا يُعتبَر إجماعاً سكوتياً، وذلك لاحتمال أَنْ لم يكن قد بلغهم، فالسكوت عن الحكم يجب أن يكون مع العلم به وإلاَّ فلا يكون مما سكت عنه الصحابة ولا يكون إجماعاً.

ثالثها: أن لا يكون ذلك مما جُعِل للحاكم التصرف به برأيه كأموال بيت المال والتي قد جعل التصرف فيها لرأي الإمام، فتصرفه في أمر كإعطائه المال للمسلمين بالتفاضل لا بالتساوي وسكوت الصحابة عن ذلك لا يُعتبر إجماعاً سكوتياً، فهذا الفعل وإنْ كان ظاهره عدم العدل بين الناس إلاّ أنه يدخل فيما جعل للإمام أن يتصرَّف فيه برأيه واجتهاده فلا يكون سكوتهم عن ذلك سكوتاً على منكر كما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام بعد غزوة هوازن وثقيف عندما أعطى المهاجرين ومنع الأنصار رضوان الله عليهم أجمعين. ويكون عمل الحاكم حينئذ اجتهاداً منه لا إجماعاً. وهكذا جميع ما جعل فيه الرأي للحاكم لا يعتبر إجماعاً

ولو سكت عنه الصحابة. فإذا استوفيت هذه الشروط الثلاثة.

١ ـ أن يكون الفعل مما يُنكر عادة.

٢ ـ وأن يكون مشتهراً بين المسلمين وعرفه الصحابة.

٣ ـ وأن لا يكون مما جُعِل للإمام أن يتصرف فيه برأيه، فإنه عندئذ يكون إجماعاً سكوتياً.

والدليل على أن الإجماع السكوتي دليل شرعي هو استحالة أن يسكت الصحابة على منكر، وبناءً على ذلك يكون سكوتهم حجة شرعية ويعتبر من الأدلّة الشرعية.

الفصل الثاني

الصحابـــة:

الصحابي لفظ يُطلَق على مَنْ طالت صحبته للنبي وكثرت مجالسته له عن طريق التبع له والأخذ عنه. وقد روي عن شعبة بن موسى السيلاني قال: أتيت أنس بن مالك فقلت: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ غيرك قال: بقي ناس من الأعراب قد رأوه أما من صَحِبَه فلا. وقال المازني في شرح البرهان «لسنا نعني بقولنا الصحابة عدول كل مَنْ رآه ﷺ يوماً أو رآه لماماً أو اجتمع به لغرض وانصرف عن كثب، وإنما نعني بهم الذين لازموه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزله الله، وأولئك هم المفلحون». وقال الإمام أبو بكر أحمد بن علي الحافظ «الصحابة لا نعدّهم إلاّ مَنْ أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين». وعلى ذلك لا يُعَدّ من الصحابة إلاّ مَنْ حقق فيه معنى الصحبة بملازمة النبي ﷺ وطول مجالسته له. ويعرف كون الواحد منهم صحابياً تارة بالتواتر، وتارة بالاستفاضة القاصرة عن التواتر، وتارة بأنه يُروى عن آحاد الصحابة أو عن آحاد التابعين أنه صحابي، وتارة بقوله وإخباره عن نفسه بعد ثبوت عدالته بأنه صحابي.

وجميع الصحابة عدول، ولهم جميعهم خصيصة، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذاك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى

﴿ تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [التوبة الآية: ١٠٠]. وقوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأحزاب الآية: ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ ﴾ [الفتح الآية: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [الحشر الآية: ٨]، وقوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴾ [الفتح آية: ٢٩]. وهناك أحاديث كثيرة تدلُّ على فضل الصحابة فقد روى الترمذي وابن حيان من حديث عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً فمَنْ أحبهم فبحبي أحبهم ومَنْ أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومَنْ آذاهم فقد آذاني ومَنْ آذاني فقد أذى الله فيوشك أن يأخذه..» رواه البخاري. وثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري من قوله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أُحُدٍ ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه..» رواه ابن ماجة. وروى البزار في مسنده بسند رجال ثقات من حديث سعيد بن المسيب عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله اختار أصحابي على الثقلين سوى النبيين والمرسلين».

فهذه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تنطق بوضوح بفضل الصحابة وعلوِّ مكانتهم ووجوب حبهم وتشهد على عدالتهم. وحال الصحابة التي كانوا عليها تدلُّ على عدالتهم فقد كانوا على حال عظيم من الأعمال الكبيرة من الهجرة والجهاد ونصرة الإسلام وبذل النفس والأموال وقتل الآباء والأبناء في سبيل الإسلام والمناصحة في الدين وقوة الإيمان واليقين. وهذا يدلُّ على القطع بعدالتهم والاعتقاد بنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع الخلق من بعدهم. فكما أن الله حق والرسول حق والقرآن حق وما جاء به حق، فإن ما نقله إلينا الصحابة حق، وإنْ لم يكونوا عدولاً فلا يكون حقاً، وهذا محال. والذين يطعنون في الصحابة إنما يريدون أن يجرحوا نزاهة وصدق أفضل الخلق بعد النبي عليه الصلاة والسلام

لغرض واحد فقط وهو إبطال الكتاب والسنة. صحيح أنه لا ينكر أن الصحابي الواحد ليس معصوماً عن الخطأ، وينطبق عليه ما ينطبق على سائر البشر لأنه لا يوجد فرد معصوم إلَّا الأنبياء والرسل، لكنه لا يُشَك في أنه عَدْلٌ في النقل عن رسول الله، وعندما يجمع الصحابة على حكم فهو مقطوع بصحته لاستحالة الخطأ في إجماعهم. فعدم العصمة عن الخطأ لأي منهم لا يعني عدم عدالته في النقل.

وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم هو الإجماع الوحيد الذي يُعتبَر مصدراً من مصادر التشريع لأنه يكشف عن وجود دليل شرعي سمعه الصحابة من الرسول أو فعله أمامهم أو سكت عنه. أمَّا إجماع غيرهم بما في ذلك التابعين ومَنْ تلاهم فلا يُعتَدُّ به لعدم وجود المعصوم في التبليغ وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وانقطاع الوحي الذي تنزَّل من السماء. ولذا فلا يُعتَدُّ بسوى إجماع الصحابة سواء أكان إجماع الأمة أم أهل الحل والعقد أو المؤمنون أو العلماء أو آل البيت، وذلك أن البشر في الإسلام لا يشرِّع والتشريع يأتي من الوحي، وبعد انقطاع الوحي انقطع التشريع ولم يبق إلَّا الأدلَّة الشرعية الدالَّة على الأحكام.

مذهب الصحابي:

لا خلاف في أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين رضوان الله عليهم فلا يُعتَبر دليلاً شرعياً بالنسبة لهم بدليل أن الصحابة اختلفوا في الاجتهاد. كما أن بعضهم تمسَّك برأيه كعلي رضي الله عنه وبعضهم تنازل عن رأيه في بعض الأحيان كعثمان بن عفان رضي الله عنه يوم البيعة عندما قبل بالسير على سنة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وبويع بالخلافة بعد أن قبل بهذا الشرط كما ورد في بعض الروايات الصحيحة. إذنْ فلا خلاف في اختلاف الصحابة في الاجتهاد، إنما الخلاف فيما هل يكون الصحابي حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين. فقد قال بعض الأئمة أنه حجة واعتبروه دليلاً شرعياً من الأدلَّة الشرعية على الأحكام الشرعية، واستدلّوا على كونه حجَّة بالكتاب والسنة والإجماع. أمّا من الكتاب فقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ

﴿أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران الآية: ١١٠] وهو خطاب عن الصحابة بأن ما يأمرون به معروف، والأمر بالمعروف واجب القبول. وأمَّا من السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» علماً أن هناك من علماء الحديث مَنْ يعتبر هذا الحديث ضعيفاً، وقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذَيْن من بعدي أبي بكر وعمر». ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلِّدين لهم لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ولما فيه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين فلم يبق إلَّا أن يكون المُرَاد به هو وجوب اتباع مذاهبهم. وإمَّا من الإجماع فهو أن عبد الرحمن بن عوف وَلَّى علياً رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى وولّى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه منكر فصار إجماعاً. وأيضاً فإن الإجماع السكوتي هو قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر وهو يعتبر حجة فكذلك يكون قول الصحابي إذا لم ينتشر حجة.

هذه هي خلاصة أَدلَّة مَنْ يقول بأن مذهب الصحابي حجة وهي أدلَّة لا تصلح للدلالة على حجية مذهب الصحابي. أمَّا الآية فلا دلالة فيها، لأن الآية خطاب لأمة محمد ﷺ كلها وليس للصحابة ولا لعصر الرسول فقط. كما أنه ليس معنى قوله تأمرون بالمعروف بأن ما يأمرون به هو معروف بدليل ما أتى بعدها وهو قوله وتنهون عن المنكر، فمعناها أنكم خير أمة لأَنكم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. وأمَّا الحديثان ففيهما ثناء على الصحابة ولا يعني ذلك أن قولهم دليل شرعي، وأَمَّا قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم فإن المراد به ما يروونه عن الرسول ﷺ، وليس المراد الاقتداء بكل شيء. فالصحابة أفراد غير معصومين ولا يقتدَى بأحد بكل شيء إلَّا بالمعصوم وهو الرسول عليه الصلاة والسلام. وأمَّا الإجماع السكوتي فحجته ليست آتية من عدم الانتشار وإنما هي آتية من الانتشار، ومن كونه مما ينكر عادة، وهذان الشرطان ليسا موجودين في مذهب الصحابي. فإن مذهب الصحابي حتى لو انتشر لا يعتبر عدم معارضة الصحابة له سكوتاً معتبراً لأن السكوت خاص بما ينكر، كما أوضحنا ذلك في بحث الإجماع. ولهذا لا يُقَاس

بسكوت الصحابة في مثل هذه الأمور وعليه فإن هذه الأدلَّة كلها لا تصلح أن تكون حجة على أن مذهب الصحابي دليل شرعي.

وعلاوة على ذلك فإن هناك إيضاً ما ينفي عن مذهب الصحابي أنه دليل شرعي، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء الآية: ٥٩]. فهذه الآية تعين الجهات التي يُرَدُّ إليها النزاع وهي الله والرسول، أي الكتاب والسنة لا غير، وما عداهما لا يُرَدُّ إليه. ومذهب الصحابي ليس هو الكتاب ولا هو السنة فلا يُرَدُّ إليه. ولذلك لا يعتبر حجة. وإضافة إلى ذلك فإن الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطأ عليه ممكن، وما دام احتمال الخطأ موجوداً فلا يعتبر مذهبه حجة. وقد اختلف الصحابة في مسائل كثيرة وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر فلو كان مذهب الصحابي حجة لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع البعض أولى من الآخر، ولذا فلا يكون مذهبهم دليلاً شرعياً. وأيضاً فإن الصحابة رضوان الله عليهم يقرّون ويعترفون بأنه لم يبلغهم كثير من السنن، وكثيراً ما رجعوا عن آرائهم السابقة بعد أن بلغهم عن الرسول خلافها مما يدلُّ أيضاً على أن مذهبهم ليس بحجة لجواز أَنْ لم يبلِّغ بعضهم ما قاله الرسول في شأن ذلك الأمر. والدليل على إقرارهم أنه لم تبلغهم كثير من السنن ما روي عن أبي هريرة قوله: «إن إخواني المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم..» رواه البخاري. وعن البراء بن عازب قال: «كل ما نُحَدِّثكُمُوه سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن حدَّثنا أصحابنا وكانت شغلنا رعية الإبل». ويقول عمر رضي الله عنه في حديث الاستئذان: «أَخفي عليّ هذا الأمر عن رسول الله ﷺ؟ أَلهاني الصفق في الأسواق» رواه البخاري. والدليل على أنهم رجعوا عن آراء بعد أن بلغهم عن الرسول خلافها ما روي أن عمَرَ «كان يردّ النساء اللواتي حضن ونفرن قبل أن يودِّ عن البيت حتى أُخبر بأن رسول الله ﷺ أَذِن في ذلك فأَمْسَك عن ردِّهن» رواه الترمذي. كما كان عمر يفاضل بين ديَّات الأصابع حتى بلغه عن رسول الله أمره بالمساواة، وكذلك أراد رجم مجنونة حتى علم بقول رسول الله ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة» رواه البخاري، فأمر أن لا تُرْجَم،

ورُوي أن عبد الله بن عمر كان يكري الأرض للزراعة فبلغه أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فرجع عن كرائها، وكذلك روي أن عبد الله بن عباس خفي عليه النهي عن المتعة وعن تحريم الخمر الأهلية حتى أعلمه بذلك علي رضي الله عنه. وقد روي أيضاً عن ابن عباس أنه قال: ألَا تخافون أن يخسف الله بكم الأرض، أقول لكم قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر، وهؤلاء الأنصار نسوا يوم السقيفة قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» رواه أنس. وهكذا هناك الكثير من الحوادث التي تدلُّ على أن مذهب الصحابي عرضة للخطأ والنسيان فلا يصلح أن يكون حجة.

أمَّا مسألة إجماع الصحابة على طلب عبد الرحمن بن عوف الاقتداء بالشيخين أبي بكر وعمر، فإن هذه ليست إجماعاً على أن مذهب الصحابي حجة، وإنما هي إجماع على جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر وترك رأيه. والمراد منها اجتماع كلمة المسلمين على رأي معين في حادثة معينة، ولا يعني أن مذهب الصحابي حجة شرعية يؤخذ بها.

ومن ذلك كله يتبيَّن أن مذهب الصحابي ليس من الأدلَّة الشرعية، وإنما هو رأي شرعي فهمه مجتهد واحد من الصحابة رضوان الله عليهم، ويجوز تقليد هذا الرأي والأخذ به بدون معرفة دليل الصحابي إنَّ كان المقلِّد عامياً أو بحصول المعرفة بالدليل إنْ كان المقلِّد متبعاً. ومما يؤسف له أن الكاتب سفَّه الصحابة رضوان الله عليهم وقلل من شأنهم مع أنهم خير الخلق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهم الذين نقلوا لنا أصول هذا الدين، كما واتهمهم بعدم فهم إعجاز القرآن الكريم فيما أسماه قوانين الطبيعة والوجود إلاَّ أنه تكرَّم عليهم بأن اعتبرهم من المتقين. أمَّا قدوته في الفكر والحياة وأسوته هم ممَّنْ أسماهم علماء الطبيعة كالسادة داروين وإسحاق نيوتن فلم يصفهم بالمتقين فحسب كالصحابة، بل قال عنهم أنهم هم «أئمة المتقين» لأنهم ـ حسب زعمه ـ من أئمة العلم المادي ومكانتهم عند الله أعلى من مكانة الصحابة ومن كافة علماء المسلمين، فلّله دَرُّ الكاتب الذي اختلطت عليه الأمور واختلطت عليه قواعد الفهم والإدراك. فبات لا

يدري بأي مكيال يقيس وسقط في مستنقع خلل قواعد الفهم والإدراك فضاع بين الفكر والعلوم وبين الطريقة العقلية والطريقة التجريبية فخرج لا بهذا ولا بهذا وهو يظن أنه يحسن صنعاً. هدانا الله سواء السبيل.

الباب الخامس

الدليل الرابع: القياس



الفصل الأول

القياس

الكاتب لا يقرُّ بمبدأ القياس الذي أقرّته الشريعة الإسلامية باعتباره مصدراً من مصادر التشريع. ويعتبر أن الأخذ بالقياس باطل لأنه قياس للشاهد على الغائب، أي قياس عصرنا بعصر الصحابة أو أي عصر آخر. ويعتبر الكاتب أن فقهاء المسلمين الذين أخذوا بمبدأ القياس دليلاً أصوليًا شرعيًا هم المسؤولون عن تحنيط الإسلام. ولكن الحقيقة هي أن الكاتب لم يفهم معنى القياس ولم يعرفه لأنه يبدو أنه لم تكن لديه الرغبة ليدرسه ويعرفه باعتباره مخالفاً للآراء السابقة التي عششت في عقليته. فلو كان الكاتب موضوعيًا كما يقول لدرس مبدأ القياس وفهمه قبل أن يعطي رأياً بهذه الخطورة وبمنتهى السهولة والاستعجال. وسوف نشرح فيما يلي معنى القياس له ولمَنْ لا يعرفه، فالإنسان عدو ما يجهل.

القياس في اللغة هو التقدير، وأمّا في اصطلاح الأصوليين فقد عُرِّف بعدة تعاريف، منها أن القياس هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت، ومنها أن القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ونفيه عنهما. كما عُرِّف القياس بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما، وعُرِّف كذلك بأنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل فهو تحصيل الحكم الذي أخذه الأصل لإثبات مثله في الفرع لتماثلهما في علّة الحكم عند المجتهد. وكل تعاريف القياس هذه تقتضي وجود مُشَبَّهٍ ومُشَبَّهٍ به ووجه شبه، أي تقتضي مَقِيساً ومَقِيساً عليه ووجه القياس.

فالذي يجعل القياس موجوداً هو اشتراك المقيس والمقيس عليه في أمر واحد، أي وجود جامع بينهما. وهذا الأمر الواحد الجامع بين المقيس والمقيس عليه هو الباعث على الحكم. وبناءً على هذا لا يدخل في القياس قياس حكم على حكم لمجرد التماثل بينهما لأنه، وإنْ كان أحدهما يشبه الآخر في أمر من الأمور، إلَّا أن هذا ليس هو الباعث على الحكم. فالباعث على الحكم يجب أن يكون موجوداً في التماثل في أمر جامع بين الأصل والفرع. ولهذا فإن أدق هذه التعاريف هو التعريف الأول لأنه لم يطلق الجامع بين المقيس والمقيس عليه وإنما حدَّده بأنه علة الحكم، أي الباعث على الحكم. ومثل هذا التعريف ما عرَّفه به بعضهم بقولهم: القياس هو إلحاق أمر بآخر في الحكم لاتحاد بينهما في العلَّة، أي لاتحادها في الباعث على الحكم في كل منهما.

والقياس دليل شرعي على الأحكام الشرعية، سواء أَقرَّ الكاتب بذلك أم لم يقر، فهو حجة لإثبات أن الحكم حكم شرعي. وقد ثبت كون القياس دليلاً شرعيًّا بدليل قطعي وأَدلَّة ظنية. أمَّا الدليل القطعي فهو أن محل اعتبار القياس إنما هو في الحالة التي يرجع فيها القياس إلى نفس النص، إذْ لا تعتبر العلة في القياس إلاّ إذا كان الشرع قد دَلّ عليها. فيكون اعتبار القياس دليلاً شرعيًّا أمراً حتمياً، ويكون في الحقيقة راجعاً إلى نفس النص، ولذلك يُقَال له مدلول النص. وعليه فإن هذا القياس دليله نفس دليل النص الذي دلَّ على العلَّة وعلى الباعث على الحكم. وإذا كان دليل العلّة هو الكتاب فإن دليل هذا القياس هو دليل الكتاب، وإذا كان دليل العلَّة هو السنة فإن دليل هذا القياس هو دليل السنة، وإذا كان دليل العلَّة هو إجماع الصحابة فإن دليل هذا القياس هو دليل إجماع الصحابة. وبذلك يكون دليل القياس دليلاً قطعيًّا لأنه نفس دليل النص الذي دلَّ على الباعث على الحكم، أي أَدلَّة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة نفسها وهي أدلَّة قطعيَّة. وعلى هذا فإن الدليل الشرعي على أن القياس حجة شرعية هو مجموع الأدلَّة التي تدلُّ على أن الكتاب والسنة وإجماع الصحابة حجة شرعية، وبناءً على ذلك كان دليل القياس أيضاً دليلاً قطعيًّا.

وأمَّا الأدلَّة الظنية فإنها أدلَّة على القياس وأدلَّة كذلك على نوع القياس الذي يُعْتبَر دليلاً شرعيًّا. وقد ثبت أن القياس حجة بالسنة وإجماع الصحابة. فمن السنة فقد ثبت أن الرسول ﷺ أُرشد إلى القياس وأقرَّه. فعن ابن عباس أن امرأة قالت يا رسول اللّه «إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدّي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك..» رواه البخاري. وروى أحمد والنسائي عن عبد اللّه بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: «إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرَّحْل والحج مكتوب عليه أفأَحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم قال: أَرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزي ذلك عنه؟ قال: نعم، قال: فاحجج عنه..» رواه النسائي. وروى البخاري والنسائي عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: «إن أمي نذرت أن تحجَّ حتى ماتت أفأحج عنها قال: نعم حجي عنها، أرأيتِ لو كان على أمك دين أكنت قضيته؟ اقضوا اللّه، فاللّه أحق بالقضاء..» رواه البخاري. وروى الدارقطني عن ابن عباس قال: «أتى النبي ﷺ رجل فقال: إن أبي مات وعليه حج الإسلام أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو أن أباك ترك ديناً عليه أقضيته عنه؟ قال: نعم، قال: فاحجج عنه..» رواه النسائي. وروي عنه عليه السلام أنه لما سألته الجارية الخثعمية «وقالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً لا يستطيع أن يحجَّ، إنْ حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين اللّه أحق بالقضاء..» رواه أحمد. فهذه الأحاديث كلها دليل على أن القياس حجة، ووجه الاحتجاج بها أن الرسول ألحق دين اللّه بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس. وروي أن الرسول ﷺ قال لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرّك؟ فقال: لا فقال: ففيم إذنْ..» رواه البخاري. فالرسول أرشد إلى القياس إذْ أفهم عمر أن القبلة بدون إنزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم، فقوله عليه السلام (أرأيت) خرج مخرج التقدير. كما روي أن النبي ﷺ بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضيين كل واحد منهما

على ناحية فقال لهما: «بِمَ تقضيان؟ فقالا: إذا لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما. .» رواه مسلم. فصرَّحا بالقياس والنبي ﷺ أقرَّهما عليه، فكان حجة على كون القياس دليلاً شرعيًا.

وأمَّا الاستدلال بإجماع الصحابة فإنه يأتي من أن الصحابة رضوان الله عليهم كان قد تكرر منهم القول بالقياس واعتباره دليلاً شرعيًا من غير إنكار من أحد مطلقاً مع أن ذلك مما يُنْكَر، فاعتبر هذا إجماعاً. وقد روي أن عمر رضي الله عنه لمَّا ولّى أبا موسى الأشعري البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس، إذْ جاء في رسالة عمر إلى أبي موسى «الفهمَ الفهمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله، ثم اعرف الأشباه والأمثال فَقِسِ الأمور عند ذلك بنظائرها»، وفي رواية «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك». وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: «أرى إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فيكون عليه حد المفتري»، فقاس شارب الخمر على القاذف. وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً»، ولم يرد به تسمية الأب لعلمه أنه لا يسمَّى أباً حقيقة بل جعله كالأب في حجب الأخوة كما أن ابن الابن كالابن في الحجب فقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الأخوة. وروي أن عمر كان يشكك في قَوَد القتل الذي اشترك في قتله سبعة، «فقال له علي يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم قال: فكذلك». فقاس القتل على السرقة. فهذه الحوادث لم يعلم أن هناك منكراً لها وكانت مشهورة بين الصحابة مع أنها مما يُنكرَ، فكان سكوتهم عليها وهي مما لا يُسكَت عليه إجماعاً منهم لكون القياس حجة شرعية.

وأيضاً فإن رسول الله ﷺ علل كثيراً من الأحكام، والتعليل موجب لاتباع العلَّة أينما كانت وذلك نفس القياس. فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدّافَّةِ فادخروها» رواه أحمد. وقال ﷺ «كنت

نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكرة بالآخرة. .» رواه الترمذي. ولما سُئل ﷺ عن بيع الرطب بالتمر قال: «أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا إذاً. .» رواه الدارمي. وقال عليه الصلاة والسلام في محرم وقصت به ناقته «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يُحْشَر يوم القيامة ملبياً. .» رواه البخاري. وقال في حق شهداء أُحُد «زمِّلوهم بكُلُومهم ودمائهم فإنهم يُحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً اللون لون الدم والريح ريح المسك. .» رواه أحمد. وقال في الهرة «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات. .» رواه أحمد. فهذا التعليل للأحكام دليل بينٌ على الشي الذي من أجله شرع الحكم، وهذا يوجب اتباع العلَّة أينما وجدت وهذا عين القياس.

ومن ذلك يتبين أن الحديث وإجماع الصحابة وتعليل الرسول لكثير من الأحكام دليل على أن القياس دليل شرعي من الأدلَّة التي تكون حجَّة على أن الحكم المستنبط به حكم شرعي. وهي كذلك تبين نوع القياس الذي يُعتبَر دليلاً شرعيًّا لأنها كلها جاءت في القياس المبني على العلَّة التي جاء بها نصٌّ أي أن جميع الأقيسة التي جاءت في السنة وإجماع الصحابة كان الباعث على الحكم هو الذي اعتبر في القياس وخص الباعث الذي جاء به النص دون غيره. ولهذا لا تكون هذه الأدلَّة حجة على مطلق القياس، بل هي حجة على القياس الذي تكون العلَّة فيه قد دلَّ عليها دليل من الشرع، وهذا هو القياس المعتبر شرعاً. أمّا إذا لم يكن القياس كذلك فلا قيمة له في الاستدلال على الأحكام الشرعية ولا يُعتبر دليلاً شرعياً. فالأحاديث وإجماع الصحابة وتعليل الرسول كلها ثابتة بما دلَّ عليه النص من علل لا في غيرها، فيكون خاصاً في موضوعها وليس عامًّا لكل قياس. وعليه فالقياس المعتبَر هو الذي يرجع إلى النص نفسه، أي إلى ما جاء به الوحي ليس غير. فالمراد بالقياس القياس الشرعي لا القياس العقلي، أي القياس الذي وجدت فيه أَمارة من الشرع تدلُّ على اعتباره، أي وجدت فيه علَّة شرعية ورد بها نص شرعي معين. وأمَّا القياس العقلي الذي يفهمه العقل من مجموع الشرع دون أن يكون هناك نص معين يدلُّ عليه، أو الذي يفهمه من قياس حكم على حكم لمجرد

التماثل عقلاً دون أن يكون هناك باعث على الحكم قد ورد به الشرع، فإن ذلك كله لا يجوز بأيٍّ من الوجوه.

إن الأخذ بالإدراك المنطقي يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها وذلك يجعل القياس موجوداً بين كل أمرين بينهما وجه شبه، ولكن الشرع كثيراً ما فرّق بين المتماثلات كما أنه كثيراً ما جمع بين المختلفات، على خلاف قضية القياس العقلي والإدراك المنطقي، بل أحياناً على نقيضها. وهذا دليل على عدم جريان القياس الشرعي في جميع المتماثلات وعلى إمكانية جريانه على المختلفات. ومن هنا كان من الممتنع أن يجري القياس لمجرد الشبه والتماثل بل لا بدّ من علّة شرعية تدلُّ على وجود القياس في العلة الشرعية التي وجدت وحدها ولا يتجاوزها إلى غيرها مطلقاً. وهناك الكثير من الأدلّة التي تبين عدم جواز القياس بالإدراك المنطقي، أي على عدم جواز القياس العقلي من النصوص الشرعية التي جاءت بالأحكام الشرعية. فقد فرّق الشارع في النصوص الشرعية بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها من بيان التفريق بين المتماثلات. فمثلاً فقد فرّق الشارع بين الأزمنة في الشرف ففضّل ليلة القدر على غيرها، وفرّق بين الأمكنة في الشرف كتفضيل مكة على المدينة والمدينة ومكة على غيرهما، وفرّق بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية ولم يرخص في قصر الثلاثية والثنائية، كما جعل المني طاهراً والمذي نجساً مع أنهما نزلا من محل واحد وأوجب الغُسْل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمداً دون المذي مع أنهما نزلا من مكان واحد، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية الأنثى والرش من بول الصبي الغلام. وكذلك أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة وقطع يد سارق ثلاثة دراهم ولم يقطع غاصب القناطير، وأوجب الجلد على القاذف بالزنا ولم يوجبه على القاذف بالكفر، وجعل عدة المطلقة ثلاثة قُروء وعدة المتوفي عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام مع استواء حال الرحم فيهما. فهناك أحكام كثيرة تتشابه في أمر ما ويوجد فيها جامع فجاء الشارع وجعل لكل منها حكماً غير حكم الآخر، مما يدل على أن مجرد وجود

الجامع في أمر ما لا يكفي للقياس، بل لا بد أن يكون هذا الجامع علة شرعية قد نص عليها الشارع.

وأما مما هو من الجمع بين المختلفات فإن الشرع جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة مع أن الماء ينظف والتراب يشوّه، وجعل القتل عقوبة للمرتد وعقوبة للزاني المحصن وإن اختلفت كيفيته مع أن هناك فرقاً بين عمل كل منهما. وكذلك فإن كفارة اليمين وكفارة القتل الخطأ هي الصيام مع أنهما عملان مختلفان وأثرهما فيه فرق شاسع. وهكذا هناك أحكام كثيرة يختلف الواقع فيها اختلافاً بيّناً ولا يوجد أي جامع بينهما ومع ذلك فقد جعل الشارع لها حكماً واحداً.

وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها فإن الشرع أوجب التعفف أي غض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يميل إليها، ولم يوجب غض البصر بالنسبة إلى الأمة الحسناء التي يميل إليها الطبع. وأيضاً فقد أوجب الله تعالى القطع في سرقة القليل دون غَصْبِ الكثير. وأوجب الجلد على القاذف بالزنا بخلاف القاذف في غير الزنا مع أنه قد يكون أفظع منه كالقذف بالكفر، وشرط في شهادة الزنا أربعة رجال واكتفى بشهادة القتل باثنين مع أن القتل أغلظ من الزنى. وأوجب الزكاة في الذهب والفضة ولم يشرِّعها في الماس والياقوت وغيرهما من المعادن النفيسة إن كانت حلياً ولم تكن عرضاً من عروض التجارة. وأحل البيع وحرم الربا مع أن كلاً منهما تبادل وهما متماثلان. وشرط في شهادة الرجعة أن يكون الشاهد مسلماً وأجاز في الوصية أن يكون الشاهد كافراً. ونهى عن تقديس الأحجار وأمر بتقبيل الحجر الأسود. وأمر بالمسح على أعلى الخفين مع أن المسح على أسفلهما أولى، وغير ذلك كثير. فلو جعل للعقل أن يفهم من مجموع الشرع علّته، أو يفهم من ظاهر النص علة، أو يفهم من مجرد التماثل بين حكمين وجود القياس بينهما لحرم كثير مما أباحه الله وأحل كثير مما حرمه الله كما فعل الكاتب عندما استمد أحكاماً كثيرة ـ سماها شرعية ـ من مجرد القياسات العقلية والمنطقية في أحكام الربا والمرأة وما أسماه نظرية الحدود. ولذلك لا يجوز أن يطبق القياس إلا في علة ورد النص بها. ولهذا يقول الإمام

علي كرم الله وجهه: «لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره». ومن هنا فإنه ليس هناك قياس في العبادات لأنه يتبين من تتبع النصوص الشرعية أنها توقيفية وأنه لم يرد فيها نص معلل بعلة تتكرر ويقاس عليها. ولذلك فلو كانت علة الوضوء النظافة لكان التيمم وساخة ولو كانت علة الصلاة النشاط والحركة لكانت الرياضة مجزأة عن الصلاة. ولا تقاس الكفارة بالإفطار في رمضان بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع، ولا تقاس إزالة النجاسة عن الثوب بالأحجار قياساً على إزالة النجاسة بالاستنجاء بالأحجار، ولا يجعل الزلزال سبباً للصلاة قياساً على الكسوف في كونه جعله الشارع سبباً للصلاة، ولا يجعل الوضوء شرطاً في الصوم قياساً على جعل الوضوء شرطاً في الصلاة، وهكذا جميع العبادات. وينطبق ذلك على كل حكم ثبت بنص ولم يعلل ذلك النص، فإنه لا يجري القياس فيه سواء أكان من المعاملات أو العقوبات أو غيرها لأن القياس إنما هو القياس الشرعي وهو الذي وردت علته بنص شرعي وهو ما أطلق عليه معقول النص. فالقياس إذن لا يجري إلا في الأحكام المعللة بعلة ورد بها النص الشرعي وهذا وحده القياس الشرعي. ويؤيد ذلك كما سبق وبينا أن الأدلة الظنية على القياس قد بينت نوع القياس الذي يعتبر دليلاً شرعياً. فالذي جعل القياس دليلاً شرعياً هو إقرار الرسول للقياس وإرشاده للخثعمية به وتعليله لكثير من الأحكام. فهذا هو القياس الذي يصلح دليلاً شرعياً ليس غير.

أما إقراره للقياس الذي جاء مطلقاً إذ قال معاذ وأبو موسى: «قسنا الأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به» فهو يشمل جميع جنس القياس، ولكن إرشاده للخثعمية قد قيد القياس بقياس معين وهو الذي يكون الجامع فيه باعثاً على تشريع الحكم. فعندما قال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته؟ ثم قال: فدين الله أحق بالقضاء، يبين أن الباعث على جواز الحج كونه مثل قضاء دين ولذلك جاز القياس، مع أن الحج عبادة وإقراض المال معاملة وكل منهما يختلف عن الآخر. ولكن تسديد المال المقترض يشبه تسديد فرض الحج من حيث أن كلاً منهما دين. وكون كل منهما دين هو الباعث على الحكم وهو إسقاط المطالبة من

صاحب المال وإسقاط المطالبة من الله. وكذلك إذا جرى تتبع الأحكام التي عللها الرسول ﷺ مثل قوله: «كنت نهيتكم عن ادخار الأضاحي لأجل الدافّة»، وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكِّر بالآخرة».

وقوله: «إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده..» رواه مسلم، وغير ذلك. فإنها كلها عللت بالباعث على الحكم، وهو الذي يجري فيه القياس. وهذا يقيد القياس بأنه القياس على الحكم فيما كان فيه الباعث على تشريعه موجوداً، وهذا هو العلة الشرعية. ولذلك فإن القياس لا يجري مطلقاً لمجرد وجود جامع بين المقيس والمقيس عليه، بل لا بد أن يكون للحكم المقيس عليه علة شرعية هي الباعث على تشريعه أصلاً حتى يصح القياس عليه، وحتى يعتبر قياساً شرعياً، أي دليلاً شرعياً. ومن ذلك كله يتبين أن القياس محصور فيما كان فيه علة شرعية والجامع بين المقيس والمقيس عليه هو العلة الشرعية ليس غير. فلا يقاس حكم على حكم لمجرد الشبه أو لاشتراكهما في أمر غير العلة الشرعية.

وأما ما قاله البعض من قياس أحكام متولي الوقف مثلاً على أحكام الوصي للشبه المستحكم بين الوظيفتين، فإنه قول غير سديد لأن الاشتباه بين العملين لا يجعل حكمهما واحداً إلا إذا جاء به نص شرعي، سواء أكانا متماثلين أو مختلفين. فمجرد الشبه بين الوظيفتين لا يجيز قياس إحداهما على الأخرى وإعطاء حكمها. فالوصية والوقف استدل عليهما بحديث واحد حيث روى أحمد والبخاري ومسلم عن أنس أن أبا طلحة «قال: يا رسول الله إن الله يقول: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ وإن أحب أموالي إلي بريحاء، وإنها صدقة أرجو برها وذخرها عند الله فضعها يا رسول الله حيث أراك الله فقال: بخٍ بخٍ ذلك مالٌ رابحٌ مرتين وقد سمعت، أرى أن تجعلها في الأقربين، فقال أبو طلحة: أَفْعَلُ يا رسول الله، فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه..» رواه الشيخان. وقد استدل بهذا الحديث على جواز الوقف، واستدل به على جواز التصدق من الحي في غير مرض الموت بأكثر من ثلث ماله، لأن الرسول لم يستفصل أبا طلحة عن قدر ما

تصدق به. فالمسألة هنا ليست من القياس وإنما هي من الاستنباط من دليل. وأما ما قيل من كون المرء لا يجوز له أن يقف في مرض موته أكثر من ثلث ماله إلا بإجازة الورثة قياساً على كون المرء لا يجوز له أن يوصي بأكثر من ثلث ماله إلا بإجازة الورثة باعتبار أن كلاهما تبرع، فهذا أيضاً غير سديد، لأن هذين الحكمين قد استنبطا استنباطاً لا قياساً للحديث. فعن عمران بن حصين «أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثاً ثم أقرع بينهم فأعتق، اثنين وأبقى أربعة. وقال له قولاً شديداً..» رواه مسلم. وقد استدل بهذا الحديث على أن تصرفات المريض مرض الموت كلها إنما تنفذ من الثلث ولو كانت منجزة في الحال ولم تضف إلى ما بعد الموت، وهو ليس خاصاً بالوصية وإنما عام يشمل كل التصرفات ومنها الوقف.

وأما ما قيل من قياس الوكالة بأجرة على الإجارة في جعلهما عقداً لازماً مع أن الوكالة من العقود الجائزة وذلك لاشتراكهما في دفع الأجرة فإنه ليس قياس حكم على حكم للشبه بين الوظيفتين، وإنما هو قياس حكم على حكم لاشتراكهما في علة الحكم. فالذي جعل الإجارة من العقود اللازمة إنما هو الأجرة، فإذا وجدت الأجرة في الوكالة فقد وجد الباعث على جعل العقد لازماً فتصير الوكالة بالأجرة من العقود اللازمة. فالوكالة من العقود الجائزة والإجارة من العقود اللازمة، فإذا حصلت الوكالة على أجرة معينة صارت هذه الوكالة من العقود اللازمة قياساً على الإجارة، لأن إلزام المستأجر بدفع الأجرة والأجير بالقيام بالعمل قد دل دلالة التزام على أن عقد الإجارة من العقود اللازمة. فيقاس على ذلك الوكالة إذا وجد فيها إلزام، فهو قياس حكم على حكم معلل بعلة شرعية ورد فيها النص وليس قياس حكم على حكم للشبه بين الوظيفتين. ومثل ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنه يقاس على الغضب كل ما يوجد الحيرة والتشويش فلا يقضي وهو جوعان مثلاً. وهكذا جميع ما هو قياس حكم على حكم ينظر فيه، فإن كان قياساً لمجرد الشبه بين الوظيفتين أو الحالتين، فلا يصح القياس لأنه ليس قياساً شرعياً ولا يعتبر دليلاً شرعياً، وإن

كان قياس حكم على حكم لاشتراكهما في علة الحكم التي ورد بها الشرع فإنه يصح لأن هذا هو القياس الشرعي الذي يعتبر دليلاً شرعياً.

والقياس حقيقة إنما هو إلحاق فرع بأصلٍ، ولذلك لا يعني القياس العموم في عبارة النص العام ولا يعتبر من القياس، لأن النص العام يشمل جميع الأفراد الداخلة في مفهومه فقط. فقوله تعالى: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[النساء، الآية: ٢٤] لفظ عام يشمل إجارة المرضعة والعامل والدار والسيارة وغير ذلك، ولا يقال قيست إجارة العامل على إجارة المرضعة أو قيست إجارة السيارة على إجارة العامل بل هي داخلة تحته وفرد من أفراده، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة، الآية: ٣] لفظ عام يشمل جميع أنواع الميتة سواء أكانت معبأة في علب أم لا، فلا يقال إن تحريم لحم العلب الذي لم يذبح حيوانه ذبحاً شرعياً قياس على لحم الميتة بل هو لحم ميتة وداخل تحت فئة الميتة وفرد من أفرادها.

أما القياس فإنه يجعل النصوص شاملة لما يدخل في معقولها من أنواع الحوادث وأفرادها بطريق الإلحاق للاشتراك في العلة. فمثلاً ثبت في أحكام الشريعة أن الأجير يجبر على القيام بما استؤجر عليه لأنه من العقود اللازمة، ولم يشمل ذلك النص الوكيل لأن الوكالة من العقود الجائزة. لكن الوكيل إذا وكل بأجره فحينئذ يقاس على الأجير، لأن الوكيل بأجرة كالأجير بأجرة لوجود الأجرة لكل منهما، واعتبر الوكيل في حالة أخذه أجرة مجبراً على القيام بما وكل به لأنه بتقاضيه الأجرة أصبح كالأجير أي أن الأجرة هي الباعث على حكم الإلزام، في الإجارة، فكذلك تكون الوكالة هي الباعث على حكم الإلزام بخلاف ما لو كان وكيلاً من غير أجر فلا يجبر ولا يقاس على الأجير لعدم وجود الأجرة الموجودة في الأجير. ولهذا فإن القياس لا يعني العموم وإنما يعني جعل النص يشمل أنواعاً أخرى أو أفراداً أخرى من الحوادث، لا بلفظه بل بطريق الإلحاق لاشتراكها مع ما جاء في العلة.

ومن ذلك يتبين أن وجود أركان القياس أمر حتمي ليتأتّى القياس، فإذا لم يوجد ركن واحد منها لم يصح القياس.

وينبغي أن يعلم أن القياس من الأمور المقيدة والدقيقة جداً، ولا يقوم به إلا ذوو العقول النيرة التي تفهم النصوص والأحكام والحوادث، الذين آتاهم الله العلم والبصيرة والفهم والإدراك وإلا كان وسيلة من وسائل الهدم والبعد عن حقيقة حكم الله. قال الإمام الشافعي «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف ولسان العرب، ويكون صحيح العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأن له في ذلك تنبيهاً على غفلة ربما كانت منه، أو تنبهاً على خطأ ما اعتقد من الصواب». ولا يجوز القياس لاستنباط حكم إلا للمجتهد ولو كان مجتهد المسألة، أما المتبع فإنه يعتبر من المقلدين وليس من المجتهدين فلا يجوز له استنباط حكم بالقياس.

والقياس يقتضي أَركاناً لا يتم بدونها وهي: الفرع الذي يراد قياسه، والأصل الذي يراد القياس عليه، والحكم الشرعي الخاص بالأصل، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع. ومثاله تحريم الإجارة عند أَذان الجمعة قياساً على تحريم البيع عند أَذان الجمعة لوجود العلة وهي الإلهاء عن صلاة الجمعة. فالفرع هنا الإجارة، والأصل البيع، والحكم الشرعي الخاص بالأصل التحريم الموجود في البيع عند أَذان الجمعة، والعلة هي الإلهاء عن صلاة الجمعة. وأَمَّا حكم الفرع فلا يعتبر من أركان القياس وإنما هو ثمرته، فإذا تم القياس أنتج حكم الفرع، ولذلك ليس حكم الفرع من أركان القياس. فالحكم في الفرع متوقف على صحة القياس، فلو كان ركناً منه لتوقف على نفسه، وهو محال. وعلى هذا فشروط القياس لا تخرج عن تلك الأركان الأربعة والتي منها ما يعود إلى الفرع، ومنها ما يعود إلى الأصل، ومنها ما يعود إلى حكم الأصل، ومنها ما يعود إلى العلة (وعلى المجتهد أن يراعي هذه الشروط عند الفهم والاستدلال).

وعلى كلٍّ، فإن مبدأ القياس ليس موجوداً في الشريعة الإسلامية فقط بل هو موجود في كافة الشرائع الوضعية. وهذا أمر يعرفه القانونيون في المجتمعات الغربية على وجه الخصوص، كما عرفه الأستاذ السنهوري الذي نقل القوانين

المدنية الفرنسية فأصبحت قوانين سارية في بعض البلاد العربية. وكثير من أحكام هذه القوانين معللة ويستطيع المشرِّع والقاضي والمحامي أن يدرس هذه العلل ويقيس عليها قبل إصدار الحكم بالنسبة للقاضي أو أثناء المرافعة بالنسبة للمحامي. وأبحاث العلل في القوانين الوضعية شيقة كما هي في الشريعة الإسلامية، ويستطيع الكاتب أن يزيد معلوماته في العودة إلى القوانين الوضعية وخاصة المطبقة في الولايات المتحدة وأوربا الغربية ليدرك قيمة وأهمية العلل باعتبارها الباعث على التشريع عند المشرِّع.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجزء الثالث

في ما هو من العقائد

الباب الأول: القضاء والقدر

الفصل الأول:

- تمهيد - رأي المعتزلة.
- الجدل حول مسألة القضاء والقدر.
- رد علماء المسلمين على المعتزلة.

الفصل الثاني:

- أسباب عدم إدراك واقع القضاء والقدر.
- رأي في مسألة القضاء والقدر.
- القدر.

الباب الثاني:

الفصل الأول: الموت.
الفصل الثاني: الرزق.
الفصل الثالث: الهدى والضلال.
الفصل الرابع: المشيئة والإرادة.
الفصل الخامس: التوكل على الله.

الباب الثالث:

الفصل الأول:

- عصمة الأنبياء والرسل.
- الأنبياء والرسل.

الفصل الثاني:

- الوحـــي.

الباب الأول

القضاء والقدر

الفصل الأول :

- تمهيد ـ رأي المعتزلة .
- الجدل حول مسألة القضاء والقدر .
- رد علماء المسلمين على المعتزلة .

الفصل الثاني :

- أسباب عدم إدراك واقع القضاء والقدر .
- رأي في مسألة القضاء والقدر .
- القدر .



الفصل الأول

تمهيد ـ رأي المعتزلة :

إن مسألة القضاء والقدر لم تأتِ في الكتاب ولا في السنة بهذين اللفظين مقرونين مع بعضهما البعض، ولا نطق بها الصحابة ولا التابعون، ولا كانت معروفة في أيامهم، وإنما هي مسألة حدثت بعد نقل الفلسفة اليونانية. وعند مجيء هذه المسألة طُلِبَ من علماء المسلمين أن يحدّدوا رأي الإسلام فيها لإلحاح الناس على ذلك ولإيقاف التأويلات المختلفة التي قد تؤدّي إلى الضَّلال، **وهذه المسألة تتعلّق بأفعال العباد هل هم يخلقون أفعالهم أم اللّه يخلقها؟** وما تولّد من هذه الأفعال من خاصيات هو من خلق اللّه أم العبد الذي يخلقها؟ هذه هي المسألة التي عُرِضت وسُميت بالقضاء والقدر، وقد حاول العلماء إعطاء رأيهم فيها، فكان ما كان من جدال أدّى إلى ظهور آراء ومذاهب مختلفة.

لقد جاءت هذه المسألة أَصلاً في الفلسفة اليونانية، وتُرجِمت للعربية فيما تُرْجِم من فلسفة اليونان، وبحثها العلماء فيما بحثوا من الفلسفة اليونانية. فمسألة (القضاء والقدر) بهذا المسمى بالذات، هي مسألة من مسائل الفلسفة اليونانية وقد سُميت أيضاً مسألة (الجبر والاختيار) ومسألة (حرية الإرادة). وقد بحثها الفلاسفة اليونان قديماً واختلفوا فيها. فالابيقوريون يرون أن الإرادة في الاختيار، وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعال نفسه وما يتولّد منها. والرواقيون يرون أن الإرادة مجبورة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعدّاه، فأفعال الإنسان وما تولّد منها لا

حرية للإنسان في القيام بها، بل يقوم بها مجبوراً. وعلى هذا الوجه كان النقّاش حادًّا بين الفلاسفة اليونان.

وعندما اطّلع المسلمون على هذه الفلسفات ولا سيما علماء المعتزلة رأوا أنها مسألة لا بدّ من وجود رأي للإسلام فيها، فأخذوها كمسألة من مسائل العلم، لا كمسألة من مسائل الفلسفة اليونانية فدرسها المعتزلة على طريقتهم، وبحسب مناقشاتهم العقلية، وطبّقوا عليها نظريتهم في العدل. كما بحثوها بحثاً منطقيًّا واعتمدوا على الأدلّة العقلية والقضايا المنطقية، ثمّ جعلوا الآيات تسند أدلّتهم العقلية، لا أن تكون أدلّة على المسألة نفسها، فقالوا: لقد وجدنا من أفعال الإنسان المشاهدة وأعماله أن مَنْ فعل الجور كان جائراً، ومَنْ فعل الظلم كان ظالماً، ومَنْ أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً، وأن العدل من صفات اللّه والظلم والجور منفيان عنه، وتوصّلوا من ذلك إلى أن اللّه لا يريد الشر ولا يأمر به، وأن اللّه لم يخلق أفعال العباد، لا خيراً ولا شرًّا، وأن إرادة الإنسان حرة والإنسان خالق أفعاله ومن أجل هذا كان مُثَاباً على الخير ومُعَاقباً على الشر.

وقالوا بالنسبة لإرادة اللّ : إنّا نرى أن مريد الخير خيِّر، ومريد الشر شرير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم، فلو كانت إرادة اللّه تتعلّق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مُرَادَين للّه تعالى، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك محال على اللّه تعالى. فاللّه تعالى أراد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وما كان شرًّا ألاّ يكون، وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه. فاللّه تعالى مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منّا أن نأتي بالصلاة والجهاد والزكاة، وأن نوحّد اللّه وأن نؤمن برسله، ولا يريد منّا الكفر. أمّا المباحات كالبيع والإجارة، والأكل، والشرب وما شابه ذلك فإنه لا يريدها منا ولا يكرهها.

ويستدلُّ المعتزلة على ذلك بأن اللّه لو كان مريداً لكفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يُتصوَّر أن يريد اللّه من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر، ولو فعل هذا أَحد من الخلق لكان سفيهاً

تعالى اللّه عن ذلك علوًّا كبيراً. ولو أراد اللّه تعالى كفر وعصيان العاصي لما استحقا العقوبة، ولكان عملهما إطاعة لإرادته. ولكن اللّه يعذبهما على المعصية والكفر، فَدَلَّ على أنه لم يردهما، وعلى أن عملهما ليس إطاعة لإرادته، فتكون الإرادة إرادتهما لا إرادة اللّه.

هذا بالنسبة للإرادة. أَمَّا بالنسبة لخلق الأفعال فالمعتزلة يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لهم وهي من عملهم هم لا من عمل اللّه، وباختيارهم المحض، ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة اللّه وقدرته. ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية، كحركة مَنْ أَراد أن يحرِّك يده وحركة المرتعش، كالفرق بين الصاعد إلى منارة والساقط منها. فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية، فلا دخل له فيها. وأيضاً فإنه لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف، إذْ لو لم يكن قادراً على أن يفعل أو لا يفعل ما صحَّ عقلاً أن يُقَال له إفعلْ ولا تفعل ولما كان هناك محل للمدح والذم، والثواب والعقاب. وقالوا إنْ كان اللّه خلق أعمال الإنسان فهو إذاً لا يرضى عمَّا فعل ويغضب مما خلق، ويكره ما دبَّر.

هذه خلاصة أدلَّة المعتزلة، وهي كلها أدلَّة منطقية حيث يظهر أنهم تبنوا رأي الأبيقوريين وساروا عليه، وأَخذوا يقيمون الأدلَّة المنطقية على صحته. وقد أَتبع المعتزلة هذه الأدلَّة المنطقية بأدلَّة نقلية لتأييد رأيهم، وهي ليست أدلَّة على رأيهم كما هو منحى الكاتب في الاستدلال، لأن أدلَّتهم على رأيهم أدلَّة منطقية. فقالوا إن اللّه نفى الظلم عن نفسه فقال جلَّ وعلا ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت الآية: ٤٦]. وقال ﴿وَمَا ظَلَمْنَـٰهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٨﴾﴾ [النحل الآية: ١١٨] وقال ﴿فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾ [التوبة الآية: ٧٠]، كما قال ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر الآية: ١٧]، وقال كذلك ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر الآية: ٣١].

كما قالوا إن اللّه لا يريد ما نهى عنه، وقد صرَّح بذلك في آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام الآية: ١٤٨]، وقوله ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ

﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام الآية: ١٤٩]. وقوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر الآية: ٣١]. وقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥]. وقالوا: إن هناك آيات تؤكِّد أن الفعل للناس منها قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة الآية: ٧٩]. وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد الآية: ١١] وقوله ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء الآية: ١٢٣].

وهناك آيات تمدح المؤمن على الإيمان وتذم الكافر على الكفر، منها قوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر الآية: ١٧]، وقوله ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾﴾ [الرحمٰن الآية: ٦٠]. وهناك آيات تدلُّ على أَن أفعال اللّٰه ليست كأفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف كما جاء في قوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء الآية: ٨٢]. وهناك آيات فيها إنكار وتوبيخ على الكفر والعصيان، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [الكهف الآية: ٥٥]. وقال ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الانشقاق الآية: ٢٠]. وفي قوله ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر الآية: ٤٩]. وهناك آيات تثبت المشيئة للعبد قال تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف الآية: ٢٩]. وهناك آيات أمر اللّٰه بها العباد بالإسراع إلى الطاعة قبل فواتها في قوله تعالى ﴿۞ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران الآية: ١٣٣]. وهناك آيات حكى اللّٰه فيها التحسر يوم القيامة على الكفر والمعصية من الكافرين قال تعالى ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون الآية: ١٠٠]، وقال تعالى ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الزمر الآية: ٥٨]. فهذه الآيات كلها تدلُّ على أن إرادة الإنسان حرة يفعل ما يريد، فالظلم والشر والمعصية هي من إرادة الإنسان، والإنسان هو الذي يخلق أَفعاله وهو مخير أن يفعل الفعل ويتركه.

وعلى هذا الوجه سار المعتزلة وأَقاموا أدلَّتهم في مسألة (القضاء والقدر) و (الجبر والاختيار) أو (حرية الإرادة)، وقالوا إن هذا هو رأي الإسلام في هذه

المسألة. فعندما عرضت هذه المسألة للعلماء وبدأ المعتزلة ببحثها فبينوا رأيهم فيها، وأَقاموا عليها الدليل المنطقي لا العقلي أو النقلي، وأَشادوا بالدليل النقلي لتأييد رأيهم لا دليلاً عليها. ومضوا في الدليل بقضايا منطقية وترتيب نتائج على مقدمات ثمَّ عَقَّبوا على ذلك بأدلَّة نقلية من القرآن الكريم وخلصوا إلى الرأي الذي اعتنقوه في حرية الإرادة وخلق الأفعال، وهو **أن الإنسان حر الإرادة وأنه يخلق أفعال نفسه، وأنه قادر على أن يفعل الشيء وقادر على أن لا يفعله**. وجرياً وراء منهج المتكلمين في بحث المسألة وما يتفرَّع عنها، تفرَّع لديهم عن مسألة خلق الأفعال مسألة التولّد، وهي أنهم لمَّا قرروا أن أفعال الإنسان مخلوقة له تفرَّع عن ذلك سؤال في الأعمال التي تتولّد عن عمله أهي كذلك من خلقه؟ أم من خلق اللَّه؟ فإذا ضرب إنسان آخر فالضرب لا شك من خلق الضارب، ولكن ما القول في الألم الذي يحسّه المضروب وهو المتولد عن الضرب؟ أَهو كذلك من خلقه؟ وإذا رمى الإنسان سهماً فقتل المرميَّ، فما القول في القتل؟ أهو من خلق الرامي؟ وهكذا تساءلوا في كل المتولدات. وعلى نفس السياق فقالوا إذا أضفنا نشاً وسكّراً وأنضجناهما تولَّد من ذلك فالوذج، فهل طعم الفالوذج ولونه من خلقنا؟ وهل خروج الروح عند الذبح، وذهاب الحجر عند الدفعة الأولى، والإدراك الحسي إذا فتحنا أبصارنا وكسر الرجل من السقوط، وصحتها إذا جبرت، ونحو ذلك من خلقنا أم من خلق اللَّه؟ وهل الألم الذي يحسّه المضروب، والطعم الذي حصل للشيء من فعل الإنسان والقطع الذي يحصل من السكين، وتحرك الرتاج من حركة المفتاح، واللذّة والصحة والشهوة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع وما شابه ذلك من خواص الأفعال، وخواص الأشياء، هل هي من خلق الإنسان؟ أم من خلق اللَّه؟ ثم قرروا أنها كلها من فعل الإنسان، لأن الإنسان هو الذي أحدثها حين فعل الفعل، فهي ناتجة ومتولِّدة من فِعل الإنسان فهي إذن مخلوقة له. ولكن هناك من المعتزلة مَنْ فصل بين ما يتولد من الفعل فقال عن أشياء أنها من فعل الإنسان، وقال عن أشياء أنها من اللَّه. ولكن المعتزلة في معظمهم جعلوها من فعل الإنسان فمثلاً بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد يقول: كل ما تولَّد عن فعلنا مخلوق لنا فإذا فتحت عين إنسان فأدرك

الشيء فإدراكه فعله، وإدراك جميع الحواس فعل الإنسان، ومن فعله أيضاً لون ما يصنع من المأكولات وطعومها ورائحتها، ومن فعله الألم واللذّة والصحة والشهوة. . . إلخ. ولكن أبا الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة فرّق بين المتولّدات، فقال إن كل ما تولّد من فعل الإنسان مما يعلم كيفيته فهو من فعله وما لا يعلم فهو من خلق اللّه. فالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر صعوداً إذا رماه إلى أعلى، وأسفلاً إذا رماه إلى أسفل ونحو ذلك هو فعله. أمّا الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع فكلّها من فعل اللّه. وأمّا النَظّام وهو من رؤوس المعتزلة الكبار، فإنه يرى أن الإنسان لا يفعل الاّ الحركة، فما ليس بحركة فليس من صنعه، ولا يفعل الإنسان الحركة إلاّ في نفسه، فأمّا في غيره فلا. فإذا حرّك يده فذلك فعله، وأمّا إذا رمى حجراً فتحرّك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فإن تحرك الحجر ليس من فعل الإنسان، وإنما هو من فعل اللّه، بمعنى أن اللّه طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع وهكذا. فصلاة الإنسان وصيامه، وحبه وكرمه، وعلمه وجهله، وصدقه وكذبه، كلها حركاته وكلها أفعاله، بل سكونه كذلك فعله، لأن السكون حركة، فمعنى سكون الإنسان في المكان أنه كائن فيه مقدرة للحركة من السكون. وعلى هذا فإن الألوان والطعوم والروائح والآلام واللذائذ ليست من فعله لأنها ليست حركات.

وهناك أقوال أخرى متعددة في التفصيل بين المتولّدات ولكنها أقوال لبعض الأفراد، إنّما القول الذي يعبّر عن قول المعتزلة عامة هو أن المتولّدات أي خواص الأفعال وخواص الأشياء هي من فعل الإنسان.

الجدل حول مسألة القضاء والقدر:

إن مسألة القضاء والقدر كما شرحنا سابقاً هي مسألة أتت من الفلسفة اليونانية وهي ليست مسألة جاء الإسلام بها، ولا مسألة جاءت الآيات أو الأحاديث تأمر بالاعتقاد بها، وليست من ضمن عقائد المسلمين التي أُمروا أن

يعتقدوا بها. فهذه المسألة لم تُعرَف إلاَّ في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية حيث كانت قد تُرجِمت الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني إلى السريانية، وصار يُتَرْجَم من السريانية إلى العربية وكان المسلمون في ذلك العصر يحملون الدعوة الإسلامية إلى الناس ويشرحون أفكار الإسلام وعقائده، وكان يتصدَّى لهم النصارى واليهود في الجدال حيث دخلوا معهم في مجادلات حامية حول عدد كبير من المسائل تركَّزت بوجه خاص على العقائد. وقام المعتزلة آنذاك بحمل لواء الدفاع عن الإسلام، ومقارعة خصومه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وكان اليهود والنصارى قد تسلَّحوا من قبل بالمنطق اليوناني والفلسفة اليونانية وأصبحوا يستخدمونها في الجدل مع المسلمين. ولذا أحسَّ المسلمون أنه لا بدَّ من محاربتهم بآلاتهم، فعكفوا على المنطق والفلسفة يدرسونها ويستخدمونها في أغراضهم، فأخذوا عدة آراء منها وطبقوا عليها رأي الإسلام، ومن هذه الآراء مسألة (القضاء والقدر). وكان أول مَنْ درسها وأخذها وأعطى رأيه فيها هم المعتزلة لأنهم كانوا طليعة مَنْ جادَل أصحاب الأديان الأخرى. فأعطوا رأيهم فيها ونشروه بين المسلمين وبين سائر الناس باعتباره عقيدةً من عقائد الإسلام فلمَّا سمع باقي علماء المسلمين هذا الرأي ثارت ثائرتهم لكونه رأياً جديداً عليهم، ورأياً جريئاً في الأساس الأول في الدين، ألا وهو العقيدة. ولذلك انبروا جميعاً يردّون على المعتزلة ويفنِّدون هذا الرأي. وصار الجدال لا يقتصر على المجادلات بين المسلمين وغيرهم من الأديان الأخرى، بل صار بين المسلمين أنفسهم يجادل بعضهم بعضاً حتى في الآراء الأخرى التي جاءت بها الفلسفة اليونانية كالحُسْن والقبح، وكالصلاح والأصلح وغير ذلك. لكن الجدل بين المسلمين حول مسألة القضاء والقدر كان هو الأبرز منها.

رد علماء المسلمين على المعتزلة:

سلك سائر العلماء في الرد على المعتزلة حول مسألة القضاء والقدر الطريق نفسه التي سار عليها المعتزلة. وهي تبني الأدلَّة العقلية والمنطقية لدحض حجة

خصومهم ولإثبات آرائهم وإتْبَاع ذلك بالآيات من القرآن ليثبتوا بها دليلهم العقلي. فقال بعضهم: إن اللّه مريد لجميع ما كان وغير مريد لما لم يكن، فما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن. فكل ما في الكون من خير وشر محتاج إلى إرادة تريد حصوله فكلّ حادث مراد، والشر والكفر والمعاصي حوادث موجودة واقعة فهي مرادة، وقد أرادها اللّه تعالى ولا يقع في ملكه إلاّ ما يريد، ولا يحصل في الكون شيء لم يرده اللّه تعالى.

وقالوا: إن أفعال الناس واقعة بقدرة اللّه تعالى وحدها، وليس لقدرة الناس تأثير فيها، وليس الإنسان إلاّ محلاًّ لما يجريه اللّه على يده. فهو مجبر جَبْراً مطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلاّ في المظهر، فمظهر الإنسان أنه مختار وحقيقته أنْ لا اختيار له، والجماد مُجْبَر مظهراً وحقيقةً فالأفعال إنما تُنسب إلى الإنسان مجازاً فضرب فلان وكتب، وأساء وأحسن، كلها مجازات، كما يُقال أثمرت الشجرة وتحرّك الحجر وطلعت الشمس، وأمطر السحاب، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر. وبما أن الأفعال جبر والتكليف جبر، فالإنسان كذلك مجبور وليست له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله، فهو كالريشة في مهبّ الريح أو كالخشبة بين يدي الأمواج، وإنما يخلق اللّه الأعمال على يديه.

وقالوا: إذا قلنا إن العبد خالق أعماله ترتّب عليه تحديد قدرة اللّه، وأنها لم تشمل كل شيء وأن هناك أفعالاً لا تجري على مشيئة اللّه واختياره ويكون هناك خالق غير اللّه، وأن العبد شريك للّه تعالى في إيجاد ما في هذا العالم، وهذا مخالف لعقيدة المسلمين. كما أن الشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه أو تقوم به قدرتان، فإنْ كانت قدرة اللّه هي التي خلقته فلا شأن للإنسان فيه، وإنْ كانت قدرة الإنسان هي التي خلقته فلا شأن فيه لقدرة اللّه. ولا يمكن أن تكون بعض الأشياء بقدرة اللّه وبعضها بقدرة العبد فاللّه هو خالق فعل العبد وبإرادته وحده فَعَلَ العَبْدُ الفِعْلَ. وهكذا يمضون في البرهان على رأيهم بحجج عقلية وقضايا منطقية وترتيب نتائج على مقدمات ويدعمون هذه الأدلّة العقلية بأدلّة نقلية لتأييد رأيهم (وليست أدلّة على رأيهم لأن أدلّتهم على رأيهم أدلّة منطقية) ومن هذه الأدلّة

النقلية أن اللّه قد بيّن أنه خالق كل شيء في قوله تعالى ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد الآية: ١٦]، وقوله ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان الآية: ٢]. كما وبيّن اللّه أنه هو الذي خلق أعمال الإنسان، فقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات الآية: ٩٦]. وبيّن أنه يخلق ما يشاء فقال تعالى ﴿ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ [آل عمران الآية: ٤٧]. وقال ﴿ بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [المائدة الآية: ١٧]. وقال ﴿ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [النور الآية: ٤٥]. وقال كذلك ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾ [القصص: ٦٨]. كما أن اللّه تعالى بيّن أنه إذا قال للشيء كنْ فإنه يكون في قوله ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يس الآية: ٨٢]، وقوله ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [النحل الآية: ٤٠]. وقد أكّد اللّه كذلك أن ما يفعله الناس لم يفعلوه هم بل اللّه فعله في قوله تعالى ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ [الأنفال الآية: ١٧]، وقوله ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال الآية: ١٧]. فهذه الآيات وأمثالها تدلُّ على أن اللّه هو الذي يفعل كل شيء وهو خالق كل شيء وما أَراده كان وما لم يرده لم يكن. وعلى هذا الوجه سار خصوم المعتزلة من علماء المسلمين وأَقاموا أَدلّتهم على أن العبد مجبر على أَفعاله وتصرفاته وأَن اللّه هو الذي يخلقه ويخلق أفعاله. وقد أَوّلوا الآيات الدالّة على إرادة العَبْد وخلقه للأفعال وتبعاً لقولهم هذا في أفعال العبد، كان رأيهم أن ما تولّد من فعل العبد من خصائص الأشياء كاللّذة والجوع والشجاعة والقطع والإحراق وغير ذلك هو من اللّه تعالى وقالوا هذا هو رأي الإسلام في القضاء والقدر.

وقد انقسم خصوم المعتزلة إلى فريقين: فريق يُقال لهم الجَبْريَّة، وهم الذين قالوا بالتعبير الصريح أَن الإنسان كالريشة في الفضاء تحرِّكها الرياح حيث تشاء فلا إرادة له ولا اختيار بل هو مجبر على جميع أَفعاله. وفريق سُمّوا أهل السنة وهؤلاء ردّوا على المعتزلة وردّوا على الجَبْريَّة، فقالوا في الردِّ على المعتزلة: إن أفعال العِبَاد كلها بإرادة الله ومشيئته، والإرادة والمشيئة بمعنى واحد، وهي صفة أزلية في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء

نسبة القدرة إلى الكل. وأفعال العباد هي بحكم اللّه إذا أراد شيئاً **أن يقول له كن فيكون. وقضيته أي قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام. قال تعالى**: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت الآية: ١٢]، وقال ﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء الآية: ٢٣]. وفعل العبد بتقدير اللّه هو تحديد كل مخلوق بحدِّه الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتَّب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم إرادة اللّه وقدرته لأن الكل بخلق اللّه وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار. وإذا قيل إنه بذلك يكون الكافر مجبوراً على كفره والفاسق في فسقه فلا يصحّ تكليف بالإيمان والطاعة، فإنهم يقولون إن اللّه تعالى أَراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فليس هناك جبر. كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال بالاختيار.

وقالوا في الردِّ على المعتزلة والجبرية، أن للعباد أفعالاً اختيارِيةً يُثَابون بها إنْ كانت طاعة، ويُعاقَبون عليها إنْ كانت معصية وبيَّنوا وجه كونها اختيارية مع قولهم إن اللّه مستقل بخلق الأَفعال وإيجادها. فقالوا إن الخالق لفعل العبد هو اللّه تعالى، وإن لقدرة العبد وارادته مدخلاً في بعض الأَفعال كحركة اليد الإرادية دون البعض كحركة الارتعاش. كما قالوا إن اللّه تعالى خلق كل شيء، وإن العبد كاسب. ثم وضَّحوا ذلك بقولهم: **إن صرف العبد قدرته وارادته إلى الفعل كسب. وإيجاب اللّه الفعل عقيب ذلك خلق. والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين**. فالفعل مقدور للّه بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكَسْب. وبعبارة أخرى إن اللّه تعالى أَجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته. فهذا الاقتران هو الكَسْبُ. وقد أيَّدوا دليلهم العقلي هذا بالآيات التي أيَّد الجبرية بها رأيهم على خلق اللّه للأفعال وإرادته لها. وأَيَّدوا رأيهم في الكسب الذين يقولون به بقوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝١٤﴾ [الأحقاف الآية: ١٤]، وقوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة الآية: ٢٨٦]. واعتبروا بذلك أَنفسهم أنهم ردّوا على المعتزلة والجبرية، وأنهم أتوا برأي جديد غير رأي المعتزلة

والجبرية. قالوا عن رأيهم: إنه خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

هذه خلاصة الرأي الذي سُمي رأي أهل السنة وهو رأي أبي الحسن الأشعري رضي اللّه عنه. **ولكن وبالتدقيق فيه يتبيَّن بوضوح أن رأيهم ورأي الجبرية رأي واحد من حيث النتيجة أي مَنْ يخلق الأفعال اللّه أم الإنسان**. والظاهر أنهم كانوا في حيرة بين أَدلَّة المعتزلة وأدلَّة الجبرية، فأرادوا أن يسلكوا سبيلاً وسطاً فأتوا بما سموه (بالكَسْب) وفسَّروه ذلك التفسير، وهو أنه (الاقتران العادي) بين المقدرة المُحْدَثة وهي قدرة الإنسان والفعل فاللّه تعالى أَجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته. فهذا الاقتران هو (الكسب) أي أن اللّه يخلق الفعل في اللحظة التي يهمُّ العَبْد بفعله فيكون الفعل مخلوقاً للّه وليس للعبد، ولكن جرى خلق اللّه للفعل مقترناً بإرادة العبد أَنْ يفعل. ولكن هذا التفسير لا يقدِّم ولا يؤخِّر في المسألة فهو تعبير آخر عن الجبر. لأنه يرى أَن القدرة الحادثة (أي قدرة الإنسان) لا تؤثِّر في المقدور. ولم ينكر أحد أن هذا الذي أسْموه (كسبا) أو (هَمّاً) هو من خلق اللّه على اعتبار أنه حركة في الجملة العصبية للإنسان. فالنتيجة النهائية لردِّهم أن العبد مجبور على القيام بالفعل وليس مختاراً، وبذلك يكونون قد قالوا أيضاً بالجبر ولكن عن طريق تغيير الألفاظ.

وهكذا استمرَّ النقاش في (القضاء والقدر) وصار كل فريق يفهمه على خلاف الفريق الآخر. وقد جاء بعد شيوخ المعتزلة وشيوخ أَهل السنة تلامذتهم وأتباعهم واستمرَّ النقاش بينهم وتجدَّد في كل عصر. ونظراً لضمور المعتزلة وغَلَبَة أهل السنة، صارت سيطرة النقاش إلى جانب رأي أَهل السنة. ولم يقف النقاش بل استمر وصار المتناقشون يختلفون في القضاء والقدر، وصاروا يضعون لها معاني جديدة يتخيّلونها من عند أَنفسهم ويحاولون تطبيق أَلفاظ اللغة أَو الألفاظ الشرعية عليه. فصار بعضهم يقول (القضاء والقدر) سر من أسرار اللّه لا يعرفه أحد. وقال بعضهم أنه لا يجوز البحث في القضاء والقدر مطلقاً لأَن الرسول نهى عن ذلك، ويستدلّون بحديث (إذا ذُكِرَ القدر فأمسكوا.. رواه مالك). وصار

بعضهم يفرِّق بين القضاء والقدر، فيقول إن القضاء هو الحكم الكلي في الكليات فقط والقدر هو الحكم الجزئي في الجزئيات وتفاصيله. وكما قال آخرون: إن القدر هو التصميم والقضاء هو الإنجاز، وعلى هذا الرأي أن الله يصمم العمل أي يرسمه ويضع تصميمه، فيكون قد قدَّر العمل فهو القدر وأنه تعالى ينفِّذ العمل وينجزه فيكون قد قضى العمل فهو القضاء. ومنهم مَنْ قال: إن المُرَاد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق. وجعل بعضهم الكلمتين متلازمتين فقالوا إن القضاء والقدر أَمران متلازمان لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء. وهكذا ظلَّ النقاش يدور في موضوع (القضاء والقدر) كمسمى معين سواء عند الذين فرَّقوا بينهما أو عند الذين جعلوهما متلازمين. وتركَّز في مسألة هل إن فعل العبد من حيث إيجاده، هل أَوجده اللّه؟ أَم أوجده العبد؟ أم خلقه اللّه عندما همَّ العبد بالقيام به؟ ونظراً لأن الحديث في متولِّدات الأَفعال، كان فرعيًّا أي في الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء من جرَّاء الفعل، فقد كان بحثاً ثانويًّا في الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجبرية حيث طغى بحث فعل العبد نفسه على مداولات النقاش.

الفصل الثاني

أسباب عدم إدراك واقع القضاء والقدر:

إن الخطأ في بحث مسألة القضاء والقدر جاء من المعتزلة أولاً، ثم تبعهم الجبرية وأهل السنة في ذلك **لأنهم جعلوا كلام المعتزلة وآراءهم محل البحث وانصرفوا للردِّ عليها. وبما أن أَصل البحث كان خطأ فقد استمر الخطأ في ما تلاه من بحث**، وعاش المسلمون قروناً في دوَّامة القضاء والقدر يبحثونها على نفس الصعيد الأصلي. والخطأ في هذا البحث آتٍ من عدة وجوه:

أولاً: كان من الخطأ دراسة الفلسفية اليونانية من أجل استخدامها للردِّ على المخالفين من أصحاب الأديان الأخرى بل كان من الخطأ دراستها من حيث هي، ذلك أن الفلسفة اليونانية كسائر الفلسفات القديمة هي متركِّزة في البحث فيما وراء الطبيعة. إلاَّ أن الفرق بينها وبين سائر الفلسفات القديمة كالهندية والفارسية والصينية هي أن اليونانيين كانوا يبحثون وراء الحق للحق، في حين أن الأُمم الأخرى في القديم كانت تبحث في الفلسفة لما يتبع الفلسفة من فوائد مادية أو لتأييد قضية دينية معينة. ولذا كانت الفلسفة اليونانية تمتاز عن غيرها لأنها بحث وراء الحقيقة المجرَّدة في حرية تامة وسمو عن المادة، وفي بُعْدٍ عن أيّة غاية. ولذلك كانت الفلسفة اليونانية مرغوبة ومحببة وجذَّابة ينساق الباحث إليها ويجد نفسه متوغِّلاً فيها بلذّة وشوق. ولكنها بالرغم من ذلك فإنها تبقى بحثاً لما وراء الطبيعة، ولما وراء المادة ولما وراء الأشياء المحسوسة.

هذا هو أساس البحث الفلسفي، وأساس بحث الفلسفة اليونانية بالذّات، وعنه تفرّعت سائر الأبحاث الفلسفية، وعلى أساسه وجدت بقية الأفكار الفلسفية. والخطأ آتٍ من هذا الأساس بالذات، وذلك أن البحث الفلسفي إنما يكون بالعقل، ويستحيل على العقل أن يبحث أو يفكّر أو يدرك إلاّ إذا كان هناك واقع محسوس، فإذا لم يكن هناك واقع محسوس فإن العقل لا يوجد، أي أن الإدراك والتفكير يستحيل وجودهما إلاّ بوجود واقع محسوس يقع عليه الحس حتى توجد الحركة العقلية. فكما هو معروف فإن العقل أو الإدراك أو الفكر هو نقل الواقع بواسطة الحس إلى الدماغ، ومع وجود معلومات سابقة لتفسير هذا الواقع. فإذا لم يوجد الواقع المحسوس فإنه لا توجد العملية الفكرية بتاتاً. وعندها يسير الدماغ في حركات فروض أو حركات تخيلات أو حركات توليدية لفروض من فروض ولتخيلات من تخيلات ولتصورات من تصورات، ولا يكون هناك تفكير ولذا فإن الأحكام التي يصدرها الدماغ في هذه الحالات، والتصورات التي يتصوَّرها، كلها باطلة لا أصل لها لأن الواقع الذي هو أساس الحكم وأساس التصور وأساس الإدراك وأساس الفكر، غير موجود ولم يقع عليه الحس. ومن هنا كانت جميع الأبحاث فيما وراء الطبيعة وفيما وراء المادة أبحاثاً باطلة مهما وجد الباحث فيها من لذّة ومتعة وذلك لأنها أبحاث لم تجر فيها أي عملية فكرية حقيقية. ولذا فمن الأساس أخطأ المعتزلة بأخذ أفكارهما والبحث فيها لأنها أفكار فرضية وأفكار متخيلة أو متصورة أو متولّدة من فروض وتخيلات وتصورات، كما كان اتخاذ أفكارها أدلّة على الشريعة ومستنداً لإقامة البرهان على صحة الشريعة أو صحة أفكارها وأحكامها أمراً باطلاً. فهذه الأمور الفلسفية واستنتاجاتها لا تُعتبرَ أفكاراً لها واقع، وانما هي أفكار فُرض لها واقع خيالي غير ملموس وغير حقيقي. وثبت بالفعل أن الفلسفة اليونانية لا تعدو كونها فروضاً نظرية خيالية يستحيل تحقيقها، ويستحيل تطبيقها، ويستحيل إقامة أي نهضة على أساسها. والدليل على بطلان الفلسفة اليونانية هو أنها لم تترك أي أثرٍ على الأُمَّة اليونانية نفسها فيما يتعلّق بنهضتها أو رقيّها. وإذا قيل إن النهضة الأوروبية الحديثة كان أساسها الفلسفة اليونانية فالجواب أن هذا غير صحيح، والصحيح هو أن أوروبا درست

الفلسفة اليونانية كأبحاث ولكن لم تتخذها أساساً بل أخذت تقرن الأفكار بالوقائع الجارية وتنتفع بهذا التطبيق على الوقائع لا بالفلسفة نفسها. وقد أثبتت الوقائع لأوروبا فساد الفلسفة اليونانية وكونها خيالية، ولذلك لم تأخذ بها بل أنشأت لها فلسفة أخرى لم يكن أساسها البحث فيما وراء الطبيعة، إنما الواقع نفسه ولو لم يفعل الأوروبيون ذلك لكانوا مثل اليونان ولما قامت لهم نهضة في أوروبا. ولهذا فإن كل بحث، أيًّا كان، لا يجعل الواقع أساساً له لا يكون بحثاً، ولا يكون فكراً. فالفلسفة اليونانية لم تكن أفكاراً لها واقع، وإنما كانت مجرد أبحاث افتراضية لما وراء المادة.

ثانياً: إن بعض الأديان الأخرى التي كانت في البلدان المفتوحة وخاصة اليهودية والنصرانية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية قبل مجيء الإسلام، وتسلَّحت بها الطوائف النصرانية للجدل فيما بينها وليردَّ بعضهم على بعض. وقد انتشرت الفلسفة اليونانية بين النصارى في العهد الروماني واختلفوا فيما بينهم شيعاً وطوائف، وتجادلوا في طبيعة المسيح، وناسوته، ولاهوته وعلاقة المسيح بالله. ولذا استعانوا بالفلسفة اليونانية بما لها من منطق وترتيب في الجدل، وبما فيها من أَبحاث جديدة فيما وراء الطبيعة ووراء المادة. وعندما فتح المسلمون بلاد الشام والعراق ومصر، بدأ الجدل حول الدين الجديد يحتدم بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى ولا سيما النصارى. ولكن عندما وجد المسلمون خصومهم يعرفون الفلسفة اليونانية ويهاجمونهم بأفكارها، اتجهوا إلى تعلم هذه الفلسفة لظنهم أن ذلك سيقوي موقفهم في الرد على النصارى دون أن يدركوا أن في ذلك تشتيتاً وتحويراً لمعتقداتهم الإسلامية.

إن الرسول ﷺ نهانا نهياً صريحاً عن تقليد الأمم الأخرى ومجاراتها في العقائد والتشريع فقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي اللّه عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، فقيل يا رسول اللّه كفارس والروم فقال ومَنْ من الناس إلاَّ أولئك. .» رواه البخاري. وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال «لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ كان قبلكم شبراً بشبر

وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جُحْرَ ضبٍ تبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال: فمَنْ. .» رواه البخاري. فتقليد النصارى في تعلم الفلسفة اليونانية لتقوية حججنا بالدفاع عن ديننا كما هم فعلوا، خطأ كبير منهي عنه. فالنصارى احتاجوا إلى ذلك لأن النصرانية ـ كما يعتقدونها ـ تقوم على الأوهام والتخيلات فحاولوا تقويتها بالحجج الفرضية والبراهين النظرية. ولا يحتاج ديننا لمثل ذلك لأنه قائم على العقل لا على الأوهام والتخيلات. فكان من الخطأ محاولة تقويته بالفروض والنظريات لأنها، على العكس تحوره وتضعفه فهو دين قوي نقي شامل قائم على العقل والواقع والإدراك المحسوس.

وعلاوة على ذلك فقد نهانا الدين عن أخذ شيء فيه من غير الكتاب والسنة فقد روي عن النبي ﷺ أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: «أَلَمْ آتِ بها بيضاء نقية، لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلاّ اتّباعي». وعن ابن عباس رضي اللّه عنهما قال: «كيف تسألون أهلَ الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أُنْزِل على رسول الله ﷺ أحدث تقرأونه محضاً لم يشب) رواه البخاري. فهذا نص صريح في النهي عن النظر في التوراة والإنجيل للاستعانة بهما في أمور الدين، وهو بالطبع ليس خاصًا بالتوراة والإنجيل بل عام لكل شيء، ومن ذلك الفلسفة اليونانية. فلا يصحُّ دراسة شيء غير الكتاب والسنة لأخذ أفكارهما للاستعانة بها في الدين ولا سيما فيما يخصُّ العقائد، وإنما تُدْرَس لنقضها أو لمعرفة وقائع محددة فيها.

ولهذا كانت دراسة الفلسفة اليونانية تقليداً للنصارى واليهود أمراً خاطئاً وكانت دراستها من حيث هي بغضِّ النظر عن كونها تقليداً للنصارى واليهود خطأً أيضاً، لأن الأفكار المتعلقة بالدين لا تؤخذ إلاّ من الكتاب والسنة.

ثالثاً: إن المعتزلة أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد أي في قياس اللّه على الإنسان، وجعلوا القضايا المنطقية وحدها تتحكم فيهم، فوقعوا في الخطأ. لأنه لا ضرورة أن يكون ما يعتبر ظلماً إذا فعله الإنسان أن يكون كذلك ظلماً إذا فعله اللّه، لأن اعتبار العمل ظلماً أو عدلاً يقتضي الاطلاع على جميع ملابساته

وأحواله وما يكتنفه، وهذا بالنسبة للإنسان ممكن أن يُعْرَف ويمكن أن يُحَاط به، ولكن من المستحيل الإحاطة به بالنسبة للّه سبحانه وتعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة الآية: ٢٥٥]. فإيجاب العدل على اللّه كما يتصوره الإنسان خطأ محض، والحكم على فعل من أفعال اللّه بأنه ظلم كذلك خطأ، لأن اللّه غير الإنسان، فقياس اللّه على الإنسان أمر في غاية الخطأ. علاوة على ذلك فإن القضايا المنطقية توقع مَنْ يعتمد عليها في الخطأ. فمثلاً قولهم «لو كانت إرادة اللّه تعالى تتعلّق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين للّه تعالى وذلك محال» هو قول خطأ لأنه لا يلزم من تعلق إرادة اللّه بالشيء أن يكون اللّه راضياً عن ذلك الشيء. فوقوع الشيء وفق إرادة الله لا يعني أن اللّه راضٍ عنه، بل معناه أنه لم يحصل جبراً عن اللّه بل حصل بإرادته لأنه يستطيع منع حدوثه. وقد يكون اللّه سبحانه وتعالى راضياً عن ذلك الشيء وقد يكون غير راضٍ عنه.

وقد انحصرت أَدلَّة المعتزلة في نطاق خاطىء ضيق وهو قياس اللّه على الإنسان، وبُنيت على مقدمات ونتائج منطقية، ولم تُبْنَ على أدلّة عقلية مأخوذة من الأشياء المحسوسة رأساً أو من دلالة الآيات القرآنية حسب مفهومها اللغوي. وحين جاء خصوم المعتزلة للردِّ عليهم وقعوا في نفس الخطأ وجعلوا رأي المعتزلة أَساساً للرد، ولم يحكّموا العقل ولا الكتاب ولا السنة. وهكذا ظلوا جميعاً يدورون في دوامة (القضاء والقدر) على أسس غير صحيحة من الاستدلال، فكانت تلك الآراء الخاطئة.

رابعاً: لقد جعل المعتزلة أَساس البحث هو فعل العبد، هل خلقه اللّه أَم خلقه العبد نفسه؟ وهل ذلك حصل بإرادة اللّه أم بإرادة العبد؟ وساروا على هذا المنطلق الخاطىء غير مدركين أن الأساس الفعلي للبحث كان يجب أن يكون متعلّقاً بالثواب والعقاب على الفعل لا بِخَلْق الفعل وإرادته. فالخلق والإرادة صفتان من صفات اللّه جلَّ وعلا، ولا علاقة لهما في بحث أفعال العبد من حيث الثواب والعقاب. فالبحث في صفات اللّه بحث آخر غير متعلق بإثابة العبد على فعله وعقابه عليه، فهما بحثان منفصلان تماماً، موضوعاً واستدلالاً. فموضوع

صفات اللّه هو ما تتصف به الذات الإلٰهية من العلم والإرادة والسمع والبصر والخلق والكلام إلى غير ذلك وموضوع الثواب على الفعل والعقاب عليه هو ما يستوجبه ذلك الفعل من جزاء. والدليل على صفات اللّه هو البرهان على إثباتها للّه، وهذا الدليل على الصفات ليس كالدليل على وجود اللّه ووحدانيته يؤخذ عقلاً، وإنما يؤخذ سمعاً، لأن العقل حتى يحكم على الشيء لا بدَّ أن يكون واقع ذلك الشيء محسوساً لديه، وصفات اللّه لا تقع تحت الحس فلا يمكن للعقل أن يدركها وبالتالي لا يمكن أن يقيم الدليل عليها. ولذا فإنه يلزم الوقوف عند حدود النص القطعي الذي ثبت كونه قطعيًّا بالعقل، أو بالسمع الذي ثبت أصله بالعقل. وعليه فإنه لا مجال للعقل في موضوع إقامة البرهان على الصفات، وبالتالي لا مجال للتفريع على ما تصوره العقل من هذه الصفات.

وأمَّا الدليل على الثواب والعقاب فهو النص الذي يتضمن أن هذا الفعل يُثَاب عليه وأن هذا الفعل يُعَاقب عليه وهذا غير إقامة البرهان لأنه يبين وجود الثواب على الفعل والعقاب عليه لكن لا يقيم البرهان عليه. وحتى لو أنه كان دليلاً لإقامة البرهان عليه، فإنه إقامة برهان على ثواب وعقاب لا على صفة من صفات اللّه. ولهذا كان هذان الموضوعان منفصلين تمام الانفصال، فالخلط بينهما وجعل هذا الخلط أساس البحث هو عين الخطأ في مسألة القضاء والقدر. ومن هذا كله يتبيَّن أن أساس البحث في مسألة (القضاء والقدر) كان خطأً فادحاً لأنه فكرة من أفكار الفلسفة اليونانية الفاسدة. ولكن إذا كان لا بدَّ من بحثها بوصفها فكراً جديداً يستلزم إعطاء رأي الإسلام فيها، فإنه يكفي تبيان أدلّة الشرع من الكتاب والسنة على الثواب والعقاب وحصر البحث في ذلك لا في صفات اللّه. وحتى وإنْ كان لا بدَّ من البحث في صفات اللّه فيُكْتفَى بتبيان البراهين على صفاته من الأدلَّة القطعية السمعية دون الدخول في بحث التفريعات لأن ما لا يدركه الحس لا يدركه العقل فالعقل يعجز أن يفرع من عنده. فهذا هو المسلك الذي كان يجب أن يسير عليه البحث لا الخلط بين الثواب والعقاب على الفعل وبين صفتي الخلق والإرادة الإلٰهيتين.

رأي في مسألة القضاء والقدر:

لقد أوضحنا أن جميع الآراء التي جاءت في مسألة القضاء والقدر كانت قد بُنيت على أسس خاطئة سواء آراء المعتزلة أم آراء الجبرية أم الرأي الذي سُمِّي برأي أهل السنة أم الآراء التي جاءت بعدهم. ولكن الرأي الذي نراه صحيحاً في النظر في هذه المسألة وهي «هل أن العبد يفعل الأفعال بإرادته أَم جبراً عنه وهل ما تولَّد من هذه الأفعال أوجده اللّه أَم أوجده العبد؟»، نرى أنّ هذا الرأي يتلخَّص في الآتي: ان الإنسان يعيش في دائرتين إحداهما يسيطر عليها وهي الدائرة التي تقع في نطاق تصرفاته وضمن نطاقها تحصل أفعاله التي يقوم بها بمحض اختياره. والأخرى تسيطر عليه وهي الدائرة التي يقع هو في نطاقها، وتقع ضمن هذه الدائرة الأفعال التي لا دخل له بها سواء وقعت منه أو عليه. فالأفعال التي تقع في الدائرة التي تسيطر عليه ولا دخل له بها ولا شأن له بوجودها هي قسمان: قسم يقتضيه نظام الوجود، وقسم لا يقتضيه نظام الوجود وإنما هي أفعال ليست في مقدور العبد ولا يستطيع دفعها وتقع على غير إرادة منه. فقد أتى الإنسان إلى هذه الدنيا على غير إرادته وسيذهب عنها على غير إراداته، وهو لا يستطيع أن يطير بجسمه في الهواء ولا أن يمشي على الماء، ولا يستطيع أن يخلق لنفسه لون عينيه، فالذي أوجد ذلك كله هو اللّه تعالى دون أن يكون للعبد المخلوق أي أثر أو تدخل أو علاقة لأن اللّه هو وحده الذي خلق نظام الوجود.

وأمّا الأَفعال التي ليست في مقدورِ العبد ولا يستطيع دفعها ولا يقتضيها نظام الوجود فهي الأَفعال التي تحصل من الإنسان أو عليه جبراً عنه ولا يملك دفعها مطلقاً، كما لو سقط شخص عن ظهر حائط على شخص آخر فقتله، وكما لو تدهور قطار أو سيارة أَو سقطت طائرة لخلل طارىء ولم يكن بالإمكان تلافيه فتسبب عن هذا السقوط قتل الركاب، وما شاكل ذلك. فهذه الأَفعال التي حصلت من الإنسان أو عليه هي ليست مما يقتضيه نظام الوجود ولكنها وقعت من الإنسان أو عليه على غير إرادة منه ولم يقدر على دفعها، فهي داخلة في الدائرة التي تسيطر عليها، ولذلك فهي تُسمى (قضاء) لأن اللّه وحده هو الذي قضاها، ولذلك لا

يُحَاسب العبد على هذه الأَفعال مهما كان فيها من نفع أو ضرٍ أو حب أو كراهية بالنسبة للإنسان، أي مهما كان فيها من خير أو شر حسب تفسير الإنسان لها، لأن الإنسان لا أثر له فيها ولا يعلم عنها ولا عن كيفية إيجادها ولا يملك دفعها أو جلبها مطلقاً، وعلى الإنسان أن يؤمن بأنها أمر مقضي من اللّه سبحانه وتعالى.

أمَّا بالنسبة لما تولّد من أفعال الإنسان كالطعم الذي يحصل للشيء من فعل الإنسان والقطع الذي يحصل من السكين واللذة والصحة والشهوة والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة وغير ذلك من خاصيات الأشياء، فالرأي في هذه الخاصيات أنها هي القدر، وهذه قد خلقها اللّه سبحانه وتعالى وأوجدها وليس الإنسان. فمن الضرب ينتج الألم وفي الخشب خاصية الاحتراق وفي السكين خاصية القطع، وهي خاصيات لازمة حسب نظام الوجود لا تتخلّف. وكما خلق اللّه في الأشياء خاصيات، خلق في الإنسان الغرائز والحاجات العضوية وجعل فيها أيضاً خاصيات كخواص الأشياء، فكانت الشهوة والجبن والشجاعة والجوع والعطش والزفير والشهيق.. الخ. فاللّه وحده هو الذي خلق الأشياء والغرائز وقدَّر فيها خواصها، وهي لم تأتِ من الإنسان ولا شأن للإنسان فيها، ولا أثر له مطلقاً عليها، وعلى الإنسان أن يؤمن بأن الذي قدَّر في هذه الأشياء الخاصيات هو اللّه سبحانه وتعالى. وهذه الخاصيات فيها قابلية لأن يعمل الإنسان بواسطتها عملاً وفق أوامر اللّه ونواهيه فيكون خيراً، أو يخالف أوامر اللّه فيكون شرًّا سواء في استعمال الأشياء بخصائصها أو باستجابته للغرائز والحاجات العضوية، ويمكن القول إن الأفعال التي تقع من الإنسان في الدائرة التي تسيطر عليه هي القضاء. وخاصيات الأشياء والغرائز، هي القدر، وهما من اللّه سبحانه وتعالى خيراً أو شرًّا. ومن هنا يجب الإيمان بالقضاء والقدر خيرهما وشرهما أي يجب الإيمان بأن الأَفعال التي تقع في الدائرة التي تسيطر على الإنسان وخصائص الأشياء والغرائز كلها من اللّه تعالى خيراً أو شرًّا. أمَّا الأفعال التي يسيطر عليها الإنسان فهي الدائرة التي يسير فيها مختاراً ضمن النظام الذي يختاره سواء شريعة اللّه أو غيرها. وهذه الدائرة هي التي تقع فيها الأعمال التي تصدر من الإنسان أو

عليه بإرادته، فهو يمشي ويأكل ويشرب ويسافر في أي وقت يشاء ويمتنع عن ذلك في أي وقت يشاء، يفعل مختاراً ويمتنع عن الفعل مختاراً، ولذلك يُسأل عن الأفعال التي يقوم بها ضمن هذه الدائرة. وهذه الأفعال هي محل التكليف ومحل السؤال، وهي التي يترتَّب عليها الثواب والعقاب، وهذه ليست من القضاء والقدر، لأن فيها خياراً لا إجباراً.

أمَّا السؤال عن أن اللّه هو الذي خلق هذا الفعل أم العبد فليس ذلك وارد في مسألة قيام العبد نفسه بفعله مختاراً فليست المسألة هي إيجاد الفعل من العدم، بل هي تتعلّق بالإثابة على الفعل والعقاب عليه. فالعبد عندما يقوم بالفعل مختاراً غير مجبر يكون مسؤولاً عن هذا الفعل ومسؤولاً عما كسبه ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر الآية: ٣٨]. فإيجاد الفعل من العدم غير وارد هنا ولا محل له ولا محل لبحثه في الأفعال الاختيارية.

وأَمَّا إرادة اللّه عموماً للفعل فإنه قد أراده خيراً كان أم شرًّا، لأنه لا يقع في ملكه إلاَّ ما يريد، لكن معنى إرادته هنا أنه لا يقع في ملكه شيء جبراً عنه، فإذا عمل العبد عملاً ولم يمنعه اللّه منه ولم يرغمه عليه، بل تركه يعمل مختاراً، كان فعله هذا بإرادة الله تعالى لا جبراً عنه لكنه يبقى فعل العبد نفسه باختياره. فالإرادة غير مجبرة على العمل، والبحث فيها لا دخل له في الأفعال الاختيارية لأن البحث ليس أن اللّه أراد الفعل أم لم يرده، بل البحث هو هل قام العبد بالفعل مجبراً أم مختاراً. وبما أنه ثبت أن العبد يقوم بالفعل مختاراً في الأفعال الاختيارية، أي التي تقع في الدائرة التي يسيطر عليها، لذلك فإنه لا يكون مجبراً ولا تكون هذه الأفعال ضمن دائرة القضاء والقدر.

القــدر:

أَمَّا مسألة القدر وحدها فقد جعل لها البخاري باباً خاصاً بها في الجزء الثامن (باب القدر) وذكر حولها طائفة من الأحاديث، كما أن القرآن الكريم ذكر آيات كثيرة في القدر، ولذا فهو موضوع من أَهم مواضيع العقائد في الإسلام. وبالتدقيق

في الآيات والأحاديث التي ورد فيها القدر بلفظ القدر أو بغير لفظه يتبيَّن أنها كلها تعني معنى واحداً هو أنه ما من شيء في الأرض ولا في السماء إلاَّ وقدَّره اللَّه وسجَّله عنده، فلا يقع في هذا الوجود شيء إلاَّ وقد سبق أن قدَّره اللَّه وسجَّله. فما سبق أن قدَّره اللَّه وسجَّله يقع ولا محال من وقوعه، ولا يمكن أن يقع شيء إلاّ وكان اللَّه قد قدّره وسجَّله. هذا المعنى هو الذي نطقت به الآيات والأحاديث التي وردت بالقدر سواء تلك التي وردت بلفظ صريح أو تلك التي وردت به بغير لفظ صريح. وبالتدقيق فيه يتبيّن أن القدر عبارة عن التسجيل أو الكتابة في اللوح المحفوظ، فالشيء المُقَدَّر هو الشيء المكتوب في اللوح المحفوظ، فيكون كناية عن علم اللَّهِ تعالى المسبق.

والقَدَرُ في اللغة له عدة معانٍ، فيُقال قَدَّرَ الأمر أي دَبَّره، وقدَّر الشيء بالشيء أي قاسه به وجعله على مقداره، وقدَّر الشيء قدارة أي هيَّأه ووقَّته، وقدَّر الأمر أي نظر إليه ودبَّره وقاسه، وقدَّر قدراً أي عظَّم، وقدَّر على عياله أي ضيَّق عليهم. وفي الحديث «إذا غَمّ عليكم الهلال فاقدروا له. . .» رواه البخاري، أي قدِّروا عدد الأيام وأتموا ثلاثين. والقَدْرُ هو مبلغ الشيء ومقداره والقَدَر هو القضاء والحكم.

فكلمة القَدَرِ لها عدة معانٍ لا معنى واحداً، وقد استعملها القرآن الكريم بعدة معان: قال تعالى ﴿ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ ﴾ [الفجر الآية: ١٦]، أي ضيَّق عليه الرزق، وقال تعالى: ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا ﴾ [فصلت الآية: ١٠]، أي جعل من خاصياتها إنبات أقوات أهلها، وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ﴾ [المدثر الآية: ١٨، ١٩]، أي أنه هيَّأ الكلام في نفسه، وقال تعالى ﴿ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ ﴾ [سبأ الآية: ١١]، أي لا تجعل المسامير دقاقاً ولا غلاظاً فتفصم الحلق بعضها عن بعض، أي أمره بالتقدير فيما يجمع الخفة والحصانة، وقال تعالى ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ﴾ [سبأ الآية: ١٨]، أي جعلنا السير بين قراهم والقرى التي باركنا فيها سَيْراً مقدراً من منزل إلى منزل ومن قرية إلى قرية، أي جعلنا بين كل قريتين نصف يوم حتى يكون المقيل في قرية والمبيت في قرية، وقال تعالى ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ ﴾ [الواقعة الآية: ٦٠]

وجاءت هذه الآية بعد قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة الآية: ٥٨، ٥٩]، فتكون دليلاً على الخلق والإيجاد من عدم، أي نحن الذين قسمنا الموت بينكم بتقدير منا على اختلاف وتفاوت فاختلفت أعماركم من قصير وطويل ومتوسط، فيكون قدرنا ليس معناها كتبنا الموت عليكم إذْ لا ينسجم مع المقام، فالمقام مقام احتجاج بل الذي ينسجم هو أنَّا، نحن قسمنا الموت بينكم ومَنْ قسم الموت بينكم هو الذي خلقكم، فيأتي معنى (قدَّر) هنا من التقدير بمعنى القسمة. كما قال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ [يس الآية: ٣٩]. أي جعلنا له منازل، والمنازل ثمانية وعشرون ينزل القمر كل ليلة منها بمنزل، فتكون قدَّر هنا بمعنى الجعل. وقال تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان الآية: ٢]، والمراد من (قدَّره) هنا أي جعله على أوضاع مقدرة، أي أحدث كل شيء إحداثاً وراعى فيه التقدير والتسوية وهيّأه لما يصلح له، كأنه قال خلق كل شيء مُقَدَّراً بتقدير حكيم وليس خلقاً من غير تقدير.

وقال تعالى ﴿قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإنسان الآية: ١٦] أي قدروا شربها على قدر الحاجة والري، بمقدار معين لا تقل ولا تزيد. ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [المزمل الآية: ٢٠]، أي الله وحده هو الذي يعرف مقدار الليل والنهار وهو وحده الذي يحصيه، فيقدر هنا يعرف المقدار ويحصيه، والدليل على ذلك قوله بعد ذلك ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾، وتقديم اسم الجلالة على الفعل ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ﴾ للدلالة على الحصر، إذ قال: ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل الآية: ٢٠] وعبّر بلن المفيدة للتأييد، والضمير في (تحصوه) راجع لمصدر يقدر أي علم أن لن تحصوا تقدير الليل والنهار، فيكون معنى يقدر هنا معرفة المقدار وإحصائه. وقال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات: ٢١ ـ ٢٣] فمعنى (إلى قدر معلوم) أي إلى مقدار يعلمه الله، ومعنى (قدرنا) هنا من التقدير أي قدرنا بالتشديد ومنه قول الرسول في الهلال «إذا غَمّ عليكم فاقدروا له» أي قدّروا له المنازل، والدليل على ذلك أن المُرَاد الماء الذي يُخْلَق منه الناس، إذ الآية ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ

﴿ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات الآية: ٢٠ ـ ٢٣]، أي خلقناكم من ماء مهين جُعِل في قرار مكين إلى مقدار من الوقت معلوم وهو تسعة أَشهر وما دونها أو ما فوقها وقدّرنا ذلك تقديراً. وقال تعالى ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [عبس الآية: ١٩]، أي هيَّأه لما يصلح له ويختص به ومعناها كمعنى (قدر) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى الآية: ٣]. ومن سياق الآية مع الآية التي قبلها والتي بعدها يدل على أن معنى قدَّر هنا أي جعل في كل ذي روح طاقة حيوية تتطلَّب الإشباع للغرائز والحاجات العضوية، فيقول سبحانه وتعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾﴾ [الأعلى الآية: ٢ ـ ٤]، فيكون المراد بكلمة (قدر) بعد قوله (خلق فسوى) وقوله بعدها (أخرج المرعى) لا ينسجم إلاَّ أن يكون من نوع الخلق وإخراج النبات أي جعل فيه ما تتطلَّبه طبيعته وهداه لهذا الذي تتطلبه، وهذا معنى ما يقوله المفسرون: قدر لكل حيوان ما يصلحه فهداه إليه، فيكون معناها مثل (قدر) في قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت الآية: ١٠].

فمن هذا كله يتبين أن كلمة (قدر) لها معان متعددة لا دخل لها في القَدَر الذي طلب الإيمان به، وليس معنى ورود كلمة القدر في القرآن يعني أنها مُرَاد بها القدر الذي طُلب الإيمان به. فها هي استعملت في آيات متعددة، وتحمل معان أخرى لا علاقة لها بالقدر الذي طُلب الإيمان به. وعليه فلا يصح أن يُفَسَّر القَدَرُ بالرجوع إلى معنى الكلمة في اللغة كما فعل الكاتب وكذلك لا يصح أن يُفَسَّر القدر بمجرد ورود ذكره بالقرآن الكريم بل لا بدَّ لمعرفة حقيقة القدر الذي طلب الإيمان به.

وبالرجوع إلى الآيات والأحاديث المتعلِّقة بالقدَر الذي طُلب الإيمان به نرى أن هناك آيات وأحاديث جاءت بلفظ القدر بقصد تقدير الأشياء في الأزل وتقديرها من قبل خلقها. فقد قال اللَّه تعالى ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [النمل الآية: ٥٧]. وقال تعالى ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الحجر الآية: ٥٧ ـ ٦٠] فلفظة (قدر) في هاتين الآيتين معناها

التقدير في الأزل، فالآية الأولى تدل على أن امرأة لوط قد سبق القدر بأنها من الباقين في العذاب، (فقدرنا) يعني كان تقديرنا في الأزل أنها باقية في العذاب، والآية الثانية أيضاً تدلُّ على أن امرأة لوط قد سبق القدر بأنها لمن الباقين في العذاب، (فقدرنا) يعني كان تقديرنا من قبل أنها لمن الباقين في العذاب. والفرق في الآيتين أن الكلام في الآية الأولى له ﴿ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ وفي الآية الثانية للرسل ﴿ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ أمَّا الكلام الذي لله فظاهر أن اللّٰه هو الذي قدَّر ذلك في الأزل، وأمَّا الكلام الذي للرُسُل فإن المُراد به أن اللّٰه أيضاً هو الذي قدَّر وإنما نسبه الرُسُل لأنفسهم مجازاً، فاللّٰه هو المدبِّر الآمر حقيقة ولا يستقيم المعنى بغير ذلك لأنه ليس لأحد غير اللّٰه الملك المدبر هذه الخاصية. فمعنى القدر الذي جاء في هاتين الآيتين هو ما طُلب الإيمان به وهو التقدير في الأزل، وكل منها قد جاءت قطعية الدلالة على هذا المعنى ولا تحتمل معنى غيره.

وقال تعالى ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٨]. فمعنى (قَدَرَاً) هنا أي أمراً جرى تقديراً في الأزل، ومعنى (مقدوراً) أي حتمي الوقوع، فقدراً مقدوراً أي حكماً مبرماً لا بدَّ من وقوعه. ومعنى الآية أنه ليس هناك من حَرَجٍ على النبي فيما قسم اللّٰه له أو أوجب له من تزوج زينب فقد سنَّ اللّٰه ذلك سنة في الأنبياء الماضين، وهو أن لا حرج عليهم في الإقدام على ما أباح لهم ووضع عليهم في باب النكاح وغيره، ثم عقَّب على ذلك بقوله وكان أمر اللّٰه أي الأمر الذي قرره اللّٰه قضاء مقضياً وحكماً مبتوتاً (قدراً مقدوراً) أي لا بدَّ من وقوعه لكونه أمراً قد جرى في الأزل، واقترانه في الآية بكلمة (مقدوراً) يؤكِّد حتيمة وقوعه، وهذا ما يجب الإيمان به بأن أمر اللّٰه قدر مقدور، أي مقضي وحتمي الوقوع.

وقال تعالى ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾ ﴾ [الطلاق الآية: ٣]. ومعنى (لكل شيء قدراً) أي تقديراً وتوقيتاً، والمُرَاد تقديراً في الأزل، ومعنى (لكل شيء قدراً) أي تقديراً وتوقيتاً، والمُرَاد

تقديراً في الأزل، ومعنى الآية أن مَنْ يتوكَّل على اللّه فهو كافيه، فاللّه يبلغ ما يريد ولا يعجزه مطلوب، أي نافذ أمره بمقدار وكيفية وتوقيت معين. والمُرَاد به بيان وجوب التوكّل على اللّه وتفويض الأمر إليه لأنه إذا علم أن كل شيء لا يكون إلاّ بتقديره وتوقيته في الأَزل لم يبق إلاّ التسليم للقدر والتوكل. فالآية تؤخذ على (القدر) الذي طُلب الإيمان به وإنْ كانت مسوقة للتوكل على اللّه.

فهذه الآيات دَلّت دلالة قطعية على معنى القَدَر الذي طُلب الإيمان به وهو تقدير اللّه للأشياء في الأزل، وهي لا تحتمل غير هذا المعنى. وهناك آيات أخرى فيها دلالة على هذا المعنى أيضاً وإنْ كانت تحتمل غيره أيضاً. قال الله تعالى ﴿ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ ﴾ [القمر الآية: ١١، ١٢]، فالمعنى في هذه الآية يحتمل التقاء ماء السماء بماء الأرض على حال جاءت مقدرة مستوية، أي أن ما ينزل من السماء يساوي ما يخرج من الأرض سواء بسواء، ولكن هذا احتمال ضعيف والأرجح أن معنى الآية يشير إلى التقاء مياه السماء بمياه الأرض على حال قدَّرها اللّه، أي على أمر قُدِّر في اللوح المحفوظ، وهو هلاك قوم نوح بالطوفان فتكون كذلك دليلاً على معنى القَدَر الذي أُمِرْنا بالإيمان به.

وقال تعالى: ﴿ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ [طه الآية: ٤٠]، فالمعنى في هذه الآية يحتمل أن يكون المجيء على مقدار من الزمان يوحى فيه إلى الأنبياء، لأن الكلام هنا حول إرسال النبي، إرساله على قدر مقدر وهو سن النبوة، ولكن الأَرجح أَن معنى الآية هو: جئت في الوقت المقدَّر لك أن تجيء فيه، لأن الآية أتت بعد آية رجوعه من مدين، أي جاء قوله ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ بعد قوله: ﴿ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ﴾، فالكلام في مجيئه بعد أن رجع من عند شعيب، ومجيئه بعد أن رجع من مدين قد حصل فيه إرساله رسولاً، بدليل قوله بعدها ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾ ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾ ﴾ [طه الآية: ٤١، ٤٢]. وهذا وإنْ كان محتملاً أن يكون القدر سن النبوة لكن الأرجح من سياق الكلام أنه جاء حسب القدر المقدر له في الأزل، أي جاء موسى على

القدر الذي قدره له اللّه، أي سبق في القدر أن يكلمه اللّه ويستنبئه في وقت بعينه، وجاء موسى بموجب ذلك القدر غير مستأخر ولا مستقدم، فتكون دليلاً على معنى القدر الذي طُلب الإيمان به.

وقال تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر الآية: ٤٩] فالمعنى في هذه الآية يُحتمل أن يكون إنَّا خلقنا كل شيء مقدراً محكماً حسب ما اقتضته الحكمة، أي أن يكون معنى القدر هنا كمعنى القدر في آية ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان الآية: ٢]. أي خلقنا كل شيء مقدراً محكماً على حسب ما اقتضته الحكمة. ولكن الأَرجح أن المُرَاد هو أن كل شيء خلقناه هو مقدر في الأزل قبل خلقه، بدليل تأكيد هذه الآية بآية بعدها وهو قوله تعالى ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾﴾ [القمر الآية: ٥٣]، أي كل صغير وكبير من الأعمال والأشياء وكل ما هو كائن هو مسطور في اللوح المحفوظ. فيكون الكلام في الكتابة في الأزل لا في بيان حكمة اللَّه، وعليه فالمُرَاد بالقدر هنا هو التقدير في الأزل.

هذا بالنسبة للآيات التي جاءت بلفظ القدر وأرادت به تقدير الأشياء في الأزل وتقديرها من قبل خلقها، أمَّا بالنسبة للأحاديث التي جاءت كذلك بلفظ القدر وأرادت به تقدير الأشياء فإنها كثيرة. عن الأعرج عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ «لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صفحتها ولتنكح فإن لها ما قدَّر اللّه لها..» رواه البخاري، أي ما سبق تقديره لها في الأزل. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ في حديث قدسي قال «لا يأتِ ابن آدم النذر بشيء لم يكن قد قدرته له فاستخرج به من البخيل..» رواه البخاري، أي أن النذر لا يأتي بشيء لم يكن حصل تقديره من اللَّه في الأزل، فالقدر هنا التقدير في الأزل. وعن طاووس سمعت أبا هريرة عن النبي ﷺ قال: «احتجَّ آدم وموسى فقال له موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم يا موسى اصطفاك اللَّه بكلامه وخطَّ لك بيده، أَتلومني على أمر قد قدَّره اللَّه عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحجَّ آدم وموسى ثلاثاً...» رواه البخاري. ففي هذا الحديث يقول آدم لموسى إن أمر أكله من الشجرة وإخراجه من الجنة قد جرى تقديره من اللّه في الأزل وما دمت لم أفعل

إلاَّ حسب تقدير اللّه فلا أُلاَمُ على إخراجكم من الجنة فيطلب من موسى أن لا يلومه، وعدم لومه إنما هو على الإخراج من الجنة لأنه مُقَدَّر وليس على أكله من الشجرة، لأن أكله من الشجرة قد عاقبه اللّه عليه بإخراجه من الجنة فيكون اللوم واقعاً عليه، ولكن عدم اللوم هو على إخراجه الناس من الجنة لأنه قال له «خيبتنا وأخرجتنا من الجنة»، أي الإخراج من الجنة مُقَدَّر على موسى وعلى غيره من البشر في الأزل.

فهذه الأحاديث كلها تدلُّ دلالة واضحة على معنى القدر وأنه تقدير اللّه للأشياء والأعمال ولما هو كائن تقديراً حاصلاً في الأزل من قبل أن يبرأها، فإنه هو القادر الذي طُلب الإيمان به. وقد جاءت الآيات والأحاديث المذكورة هنا وغيرها متضافرة في الدلالة على أن هذا هو معنى القدر، وهناك العديد من الأحاديث التي تضمنت نصًّا صريحاً على أن معنى القدر هو تقدير اللّه للأشياء والأعمال في الأزل. فعن عبد اللّه بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب اللّه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء» رواه النسائي. وروى أبو داود في سننه عن أبي حفصة الشامي قال: قال عبادة ابن الصامت لابنه يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أَصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتبْ فقال رب وما أكتب قال: اكتبْ مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة، يا بني سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ مات على غير هذا فليس مني..» رواه الدارمي. وعن أبي هريرة قال: «قال لي النبي ﷺ: جف القلم بما أنت لاق..» رواه البخاري، أي قد كُتب في الأزل ما أنت لاق. فهذه الأحاديث صريحة الدلالة على أن القدر هو تقدير اللّه في الأزل. ويؤيد هذا أيضاً الأحاديث التي جاءت بطلب الإيمان بالقدر. ففي حديث عمر عن النبي ﷺ الذي روى فيه مجيء جبريل وسؤاله عن الإسلام وعن الإيمان قال «فأخبرني عن الإيمان، قال: أنْ تؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره..» رواه مسلم. أي تعتقد

أن اللّه تعالى قدَّرَ الخير والشر قبل خلق الخلق. وروى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبادة بن الصامت قال حدثني أبي قال: دخلت على عبادة وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت يا أبَتَاه أَوصِني واجتهدْ لي، فقال أَجلسوني، فلمَّا أجلسوه قال: يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان ولن تبلغ حقيقة العلم باللّه تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، قلت يا أبتاه وكيف لي أن أعلم ما خير القدر وشره، قال: تعلم أَنَّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أَصابك لم يكن ليخطئك، يا بُني سمعت رسول اللّه ﷺ يقول إن أول ما خَلَقَ اللّهُ القلمَ ثم قال أكتبْ فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة. يا بني إنْ متَّ ولست على ذلك دخلت النار. . » رواه أحمد. وعن عبادة بن الصامت قال «قال رسول الله ﷺ: فمَنْ لم يؤمن بالقدر خيره وشره أحرقه اللّه بالنار». . رواه مسلم. فهذه الأحاديث تنصُّ صراحة على وجوب الإيمان بالقدر وهي صريحة الدلالة كذلك على أن القدر تقدير اللّه تعالى في الأزل. فبعد أن بيَّنا معنى القدر وأوردنا الأدلَّة الكثيرة من الآيات والأحاديث التي تؤيّد معناه، نبيّن الآن كذلك أن القدر هو ما كُتب في اللوح المحفوظ. قال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٥١﴾ [التوبة الآية: ٥١]. فإن معنى هذه الآية أنه لن يصيبنا إلاَّ ما كتبه اللّه لنا في الأزل وما قدَّره علينا، ونحن متوكِّلون على اللّه، لأنها جاءت بعد قوله تعالى ﴿إِن تُصِبۡكَ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡۖ وَإِن تُصِبۡكَ مُصِيبَةٞ يَقُولُواْ قَدۡ أَخَذۡنَآ أَمۡرَنَا مِن قَبۡلُ وَيَتَوَلَّواْ وَّهُمۡ فَرِحُونَ ۝٥٠ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة الآية: ٥٠، ٥١]. فاللّه يقول للرسول إنْ تصبك في بعض الغزوات حسنة، أي ظفر وغنيمة يسؤهم وإنْ تصبك نكبة وشدّة وهزيمة في بعضها نحو ما جرى يوم أُحُد يفرحوا بحالهم، ويقولوا قد أَخذنا أَمرنا، أَي أَمرنا الذي نحن متصفون به من الحذر والتيقظ. ويعقِّب جلَّ وعلا على حكاية قولهم هذا بقوله له أي للرسول قلْ لهم يا محمد إنه لن يصيبنا من نصر أو هزيمة إلاَّ ما كان مكتوباً لنا في اللوح المحفوظ، يعني ما كان مُقَدَّراً علينا فعبَّر عن كلمة (قدر) بكلمة (كتب)، أي أن القَدَرَ هو الكتابة في اللوح المحفوظ. ومن السنة أن هناك أَحاديث كثيرة عبَّرت عن القدر بالكتابة عن علي قال: كنَّا في جنازة ببقيع الغرقد

فأتانا رسول الله ﷺ وبيده مخصرة فجعل ينكث بها الأرض ثمَّ قال: ما منكم من أَحدٍ إلاَّ وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا يا رسول الله أفلا نتكِل على كتبنا فقال: اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خلق الله أمَّا ما كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأمَّا ما كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء، ثمّ قرأ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الليل الآية: ٥ ـ ٧]. . . رواه البخاري. وفي حديث زيد بن وهب قال: حدّثنا عبد اللّه حدّثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً ثمَّ يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثمَّ يبعث اللّه إليه مَلَكاً بأربع كلمات: فيكتب عمله وأَجَلَه، ورزقه، وشقي أَم سعيد ثمَّ ينفخ فيه الروح، فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلاَّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلاَّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار. .» رواه البخاري. وعن عبد اللّه بن محيريز الجمحي أن أبا سعيد الخدري أخبره أنه بينما هو جالس عند النبي ﷺ جاء رجل من الأنصار فقال: «يا رسول الله إنَّا نصيب سَبْياً ونحب المال كيف ترى في العزل فقال رسول الله ﷺ، أو إنكم تفعلون ذلك لا عليكم أن تفعلوا، فإنه ليست نسمة كتب اللّه أن تخرج إلاَّ هي كائنة». . رواه مسلم. وعن عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال: «كان عذاباً يبعثه اللّه على مَنْ يشاء فجعله اللّه رحمة للمؤمنين. ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه ولا يخرج من البلد صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلاَّ ما كتب اللّه له، إلاّ كان له مثل أجر شهيد. .» رواه ابن ماجه. وعن أبي العباس عبد اللّه بن عباس رضي الله عنهما قال «كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال: «يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظِ اللّه يحفظك، احفظ اللّه تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل اللّه، وإذا استعنت فاستعن باللّه. واعلمْ أَن الأُمَّة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلاَّ بشيء قد كتبه اللّه لك، وإنْ اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلاَّ بشيء قد كتبه اللّه عليك، رُفِعَت الأقلام وجفَّت الصحف. .» رواه الترمذي.

فهذه الأحاديث كلها عبّرت عن القدر بالكتاب، فالرسول يقول (وقد كتب

مقعده) أي قدر، ويقول (فيكتب عمله) أي يقدر، ويقول (ليست نسمة كتب الله) أي قدر ويقول (لا يصيبه إلاّ ما كتب الله) أي ما قدّر اللّه، ويقول (لم ينفعوك إلاّ بشيء قد كتبه الله لك) أي قدَّرَه. وهذا دليل قاطع على أن القَدَرَ هو الكتابة في اللوح المحفوظ، لأن هذه الأحاديث قطعية الدلالة بأن الكتابة هي القَدَر، وعليه فإن القَدَرَ هو الكتابة في اللوح المحفوظ، والشيء المُقَدَّر هو الشيء المكتوب في اللوح المحفوظ.

والآن وقد ثبت أن القدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ فإنه يكون كناية عن علم اللّه تعالى، لأن القرآن جاء بالكتابة في اللوح المحفوظ كناية عن علم اللّه تعالى كما تدلُّ على ذلك دلالة صريحة آيات عديدة. فقد قال اللّه تعالى في سورة الأنعام ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الأنعام الآية: ٥٩]. والكتاب المبين في الآية هو اللوح المحفوظ وهو بمقام التأكيد لقوله (إلاّ يعلمها) فيكون كناية عن علم اللّه تعالى، كأنه يقول وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ يعلمها. فعبّر عن ذلك بقوله إلاّ في كتاب. ولذلك يقول المفسّرون في تفسير (إلاّ في كتاب مبين) أن هذا كالتكرير لقوله إلاّ يعلمها، والكتاب المبين هو اللوح المحفوظ. وقال تعالى في سورة الأنعام أيضاً ﴿ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ﴾ [الأنعام الآية: ٣٨] ومعنى (إلاّ أمم أمثالكم) أي مكتوب أرزاقها وأعمالها كما كُتبت أرزاقكم وآجالكم وأعمالكم، وما تركنا وما أغفلنا في اللوح المحفوظ من شيء، أي كل شيء مكتوب في اللوح المحفوظ وهذا كناية عن علم اللّه فما من شيء إلاّ ويعلمه الله سبحانه وتعالى. وقال تعالى: ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾ [يونس الآية: ٦١]. فالآية تقول ما يغيب عن علم اللّه شيء في الأرض ولا في السماء، سواء كان أصغر من الذرة أم أكبر إلاّ وهو مكتوب في اللوح المحفوظ، أي إلاّ يعلمه اللّه، فتكون الكتابة، في اللوح المحفوظ كناية عن علم الله تعالى. وقال

تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾ ﴾ [النمل الآية: ٧٥]. ومعنى ذلك ما من شيء شديد الغيبوبة والخفاء في السماء والأرض إلاّ في اللوح المحفوظ، وأطلق عليه لفظ كتاب مبين باعتبار أنه مكتوب في اللوح المحفوظ وهذا كناية عن علمه. وقال تعالى: ﴿ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾ ﴾ [سبأ الآية: ٣] ومعنى الآية لا يغيب عنه تعالى ولا يبعد عنه مثقال ذرة ولا أصغر ولا أكبر إلاّ تكون مسجلة في كتاب أي إلا مكتوبة في اللوح المحفوظ أي لا ينفصل عن الغيب شيء ولا يزل عنه ما لم يكن مسطوراً في اللوح المحفوظ وهو كناية عن علمه جلّ وعلا. وقال تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾ ﴾ [هود الآية: ٦]، أي كل واحد من الدواب ورزقها ومستقرّها ومستودعها مكتوبة في اللوح المحفوظ، وذلك كناية عن أن اللّه يعلمه. وقال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾ ﴾ [طه الآية: ٥١، ٥٢]، فتدل الآية على أن فرعون سأل موسى عن حال مَنْ تقدَّم من القرون وعن شقاء مَنْ شقي وسعادة مَنْ سعد فأجابه بأن هذا سؤال عن الغيب وقد استأثره اللّه بعلمه لا يعلمه إلاّ هو، وقال له إن علم أحوال القرون مكتوب عنده في اللوح المحفوظ ولا يجوز على اللّه أن يخطىء شيئاً أو ينساه فهو في كتاب، أي في اللوح المحفوظ وهو كناية عن علمه. وقال تعالى ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾ ﴾ [الحج الآية: ٧٠]، أي هو يعلم كل ما يحدث في السماوات والأرض وقد كتبه في اللوح المحفوظ قبل حدوثه، فكل ما في السماوات وما في الأرض مسطور في اللوح المحفوظ، وهو كناية عن علمه. وقال تعالى: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾ ﴾ [فاطر الآية: ١١]، أي أن عمر الإنسان سواء الطويل أو القصير مُقَدَّر من اللّه في كتاب أي في اللوح المحفوظ. والكتاب هو اللوح المحفوظ كما قال عليه الصلاة والسلام عن ابن عباس (الكتاب هو اللوح المحفوظ).

وقال تعالى ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الحديد الآية: ٢٢]، أي أن ما يصيب الأرض من جدب ويهلك الزرع والثمار وغير ذلك، وما يصيب النفوس من مرض وحزن وألم وغير ذلك، إلاّ مسطورٍ في اللوح المحفوظ من قبل أن تُخْلَق الأنفس والمصائب، أي يعلمها اللّه من قبل أن يخلقها. وقال تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾ [يس الآية: ١٢]، أي أن اللّه سبحانه وتعالى سيواجه الموتى بعد أن يحييهم بصحف تشمل كافة أعمالهم التي قاموا بها بالحياة الدنيا والتي كتبها عليهم قبل خلقهم. فاللّه أحصى كل ذلك وسجّله في إمام مبين أي في لوح محفوظ والإمام المبين هو اللوح المحفوظ وهو الكتاب المبين، فكلها بمعنى واحد وهو القَدَرُ، أي علم اللّه. وبذلك يثبت أن:

الكتاب المبين = الإمام المبين = اللوح المحفوظ = علم اللّه تعالى = القَدَر.

فهذه الآيات كلها جاء فيها الكتاب بمعنى اللوح المحفوظ وجاءت أكثرها للدلالة على علم اللّه تعالى ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ ﴾ [الأنعام الآية: ٥٩] ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ ﴾ [يونس الآية: ٦١] ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ ﴾ [النمل الآية: ٧٥] ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ ﴾ [الأنعام الآية: ٧٣] ﴿ وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا ﴾ [هود الآية: ٦] ﴿ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ [الأعراف الآية: ١٨٧] ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ ﴾ [الحج الآية: ٧٠] ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ﴾ [فاطر الآية: ١١]، ممّا يدلُّ على أن الكتابة في اللوح المحفوظ كناية عن علمه تعالى. فهي كلها تجتمع على معنى واحد هو أنّه تعالى يعلم الأشياء كلّها ويعلم ما في السماوات وما في الأرض. فكل شيء مسطور في اللوح المحفوظ، أي أن كل شيء يعلمه اللّه سبحانه وتعالى.

وهكذا فإنه بالنظر في الآيات التي جاءت في القدر سواء ما ورد فيها القدر بلفظ القدر صريحاً أو وَرَدَ بلفظ الكتابة فإنها كلها تؤدّي معنى واحداً وهو أنه ما من شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ واللّه قد قَدَّره وسجّله عنده، فلا يقع في هذا الوجود شيء إلاّ وقد سبق أن قدّره اللّه وسجّله.

وبالنظر في الأحاديث التي جاءت في القدر سواء ورد فيها القدر بلفظ القدر صريحاً أو وَرَدَ بلفظ الكناية أو وَرَد بغير لفظ القدر والكتابة مثل ما روي عن عمران بن حصين «قال: قال رجل يا رسول اللّه يُعْرَف أهل الجنة من أهل النار قال: نعم، قال: فلم يعمل العاملون؟ قال كل يعمل لما خلق الله أو لما يسَّرَ الله. . » رواه البخاري، هذه الأحاديث كلها تؤدّي معنى واحداً وهو أن الأشياء كلّها يعلمها اللّه قبل وقوعها، وكَنَّىٰ عن علمه تعالى بلفظ القدر وبلفظ الكتابة وبلفظ المعرفة. وعلى هذا فإن القدر شرعاً يعني ما سبق في علم اللّه، وهذا هو معنى القدر كما جاء في نصوص القرآن ونصوص السنة وليس له معنى غيره.

وإذا كان هذا هو معنى القدر فإنه لا مجال لنقول بأن الإنسان مجبر على القيام بأعماله، لأن علم اللّه تعالى لا يجبر العبد على القيام بالعمل إنما يعني أن اللّه يعلم مسبقاً أنه سيقوم بالعمل مختاراً. ولم يكن قيام العبد بالعمل بسبب علم اللّه، بل إن العلم الأزلي قد سطر فيه أنه سيقوم بالعمل مختاراً، أي كتب ذلك في اللوح الملحوظ بتقدير مسبق من اللّه تعالى وما كان قط قيام العبد بالعمل مبنياً على الكتابة وعلى القدر الذي قُدِّر عليه، بل كان صادراً من العبد بإرادته هو وبمحض اختياره هو دون أي دخل للكتابة والتقدير في الإيعاز له بالقيام بالعمل أو إجباره عليه لأنه تصرَّف مختاراً وليس مجبراً.

وكذلك فإن علم اللّه بأن الأمر الفلاني سيحصل لا يعني الاتِّكال على علم اللّه بحصول العمل وعدم الأخذ بوسائل القيام به، لأن (علم اللّه) لم يتكشَّف لنا حتى نعلم أنه أمر واقع. ولهذا لا يمكن العلم بالشيء بأنه سيحصل أو لا يحصل إلَّا بعد الأخذ بوسائل القيام به أو عند مجيء الوقت المحدد له، وبعد ذلك ينكشف الواقع من حيث حصول هذا الشيء أو عدم حصوله، أي نعرف حينئذ عمَّا إذا كان قد كتب اللّه حصوله أم لا. ومن هنا لا يصحُّ لأحد بحجة الاتكال على اللّه أن يترك العمل وأخذَ الأسباب الموجبة له. وقد استشكل هذا المفهوم على الصحابة ونبههم عليه الصلاة والسلام أن لا يتّكلوا. وأمرهم أن يعملوا. ففي حديث عمران بن حصين «قال فلم يعمل العاملون قال: كُلٌّ يعمل لما خُلِق له أو

لما يُسِّر له». وفي حديث علي (فقال رجل من القوم ألاَ نتكل يا رسول الله؟ قال: لا، اعملوا فكل ميسر، ثم قرأ (فأما من أعطى واتقى) وهذا صريح بأن الإيمان بالقدر لا يعني الاتكال. فالقدر والكتابة وعلم اللّه لا ينكشف لأحدٍ من الخلق فعلى أي شيء يتكل البشر؟.

ولهذا قال الرسول لمَنْ سأله ألاَ نتكل؟ قال لا، أي نهاه عن الاتكال، ولم يكتف بذلك بل قال له أيضاً (اعملوا) أي أمره بالعمل. فالنهي عن الاتكال والأمر بالعمل دليل صريح على عدم ربط العمل بالقدر. وكذلك فإن علم اللّه بأن الأمر الفلاني سيحصل أو لا يحصل لا يعني عدم الأخذ بالأسباب والمسببات وعدم ربط الأسباب بمسبباتها لأن علم اللّه لم ينكشف لأحد حتى يعلم الشي ولا يأخذ بأسبابه، فالكتابة (القدر) يستحيل أن تعرف من قبل الخلق حتى يحكموا على وقوع الشيء وعدم وقوعه. ولذا فلا يصح أن يترك الإنسان الأَخذَ بالأسباب والمسببات بحجة القدر والمكتوب لأن ذلك ربط بمجهول بل لا بدَّ من الأَخذ بالأسباب والمسببات دون ربطها بالقدر، بل وبدون التفكير به. ولهذا فإن عمر بن الخطاب استنكر على أبي عبيدة حين ربط القدر بالأخذ بالأسباب والمسببات. ففي عام طاعون عمواس خرج عمر من المدينة يريد الذهاب إلى الشام حتى إذا بلغ سرغ على مقربة من تبوك لقيه أُمراء الأَجناد أبو عبيدة ابن الجراح، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة فأَخبروه أن الأرض سقيمة وذكروا له طَرَفاً من أنباء الطاعون وشدة إصابته. ورَاعَ عمر ما سمعه منهم فلما أَمسى جمع المهاجرين الأولين يستشيرهم هل يتابع طريقه إلى الشام مع ما فيها من وباء أم يعود أدراجه إلى المدينة. واختلف رأيهم فمنهم مَنْ قال: خرجت لوجه تريد اللّه وما عنده ولا نرى أن يصدَّكَ عنه بَلاءٌ عَرَضَ لك، ومنهم مَنْ قال: إنه لبلاء وفناء ما نرى أن تُقْدِم عليه. واختلف الأنصار كما اختلف المهاجرون، وهناك جمع عمر مهاجرة الفتح من قريش فاستشارهم. فلم يختلف عليه اثنان بل قالوا جميعاً: ارجع بالناس فإنه بلاء وفناء. وأمر عمر فنادى ابن عباس ليعدّوا رواحلهم حتى أَصبحوا. فلمّا صلّوا الصبح التفت عمر إليهم فقال: «إني راجع فارجعوا». ولم يكن أبو عبيدة حاضراً

مشاورات عمر وما انتهى إليه من رأي فلمّا عرف ذلك قال له: أَفِراراً من قَدَرِ اللّه يا عمر؟ فدهش عمر لهذا ونظر ملياً إلى أبي عبيدة ثم قال: «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم فراراً من قدر اللّه إلى قدر اللّه». وأَطْرَق هنيهة ثم أردف «أرأَيت لو أن رجلاً هبط وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أَليس يرعى مَنْ رعى الجدبة بقدر اللّه، ويرعى مَنْ رعى الخصبة بقدر اللّه». وانتهى الحوار بين عمر وأبي عبيدة. فاستنكار عمر لاعتراض أبي عبيدة يدلُّ على أن الإثنين عمر وأبا عبيدة كانا يفهمان أن قَدَرَ اللّه يعني علم اللّه، غير أن عمر كان يرى أن قدر اللّه لا دخل له في موضوع ربط الأسباب بالمسببات، فالذهاب إلى الشام مع وجود الطاعون قد يتسبب عنه وفيات والرجوع هو أخذ بالأَسباب للنجاة من الطاعون ولهذا أَنكَر على أبي عبيدة أن يعترض عليه فقال له «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة». ولم يكتفِ بذلك بل شرح رأيه بأن الذهاب إلى الشام ذهاب بقدر اللّه، والرجوع إلى المدينة هو كذلك رجوع بقدر اللّه، أي بعلم اللّه، مما يرشد بأن القدر لا يصح أن يُرْبَط بالأعمال ولا يصحّ أن يترك الأخذ بالأسباب والمسببات بحجة القدر. فالقدر لا يجبر العبد على القيام بالعمل بل يقوم به مختاراً بدليل محاسبة اللّه العباد على أعمالهم مع أنها مقدَّرة عليهم. وهكذا يظهر بوضوح أن القدرية الغيبية مخالفة للشرع كل المخالفة بل جاء الشرع بالنهي عنها بنهي الرسول عن الاتكال على القدر وأمره بالعمل. فأمر الاستسلام للقدر هو فكر غير إسلامي تسرَّب للمسلمين مع ما تسرَّب إليهم من أفكار الفرس واليونان، بل هو مناقض لأفكار الإسلام. ولذا يجب مقاومته والقضاء عليه لأنه من أخطر الأَفكار على حيوية الأمة الإسلامية، وعلى حيوية أي مجتمع وأي أمة. وإذا كانت القدرية الغيبية تعتبر بحق أفيون الشعوب لأنها تثبط الهمم وتميت العزائم، فإن الإيمان بالقدر يبعث على الجرأة والإقدام وعدم المبالاة بما يعترض طريق المؤمن من مخاطر وصعاب. فالذي يؤمن بأنه لن يصيبه إلاَّ ما كتب اللّه له، وبأن لكل أَجلٍ كتاب، وأن ما من شيء يقع إلاَّ بقدر اللّه، هذا المؤمن إذا اعتزم أَمراً اتخذ له أَسبابه ومضى فيه قدماً لأنه يؤمن أن ما قدَّره اللّه سيقع قطعاً وأن ليس له إلاَّ الأخذ بالأسباب والمسببات. فالمؤمن بالقدر يعمل بما أَمر اللّه به من أخذ بالأسباب والمسببات ثمَّ النظر في

الأمر والتدبر فيه لإحسان التصرف، وإذا نضج الرأي عنده وعزم وجب أن يغضّ الطرف عن كل ما سوى هذا الأمر، لأنه لا يقع في الوجود إلّا ما قدَّره اللّه. وهذا هو ما كان عليه رسول الله ﷺ في كل أعماله في بدر وفي حنين، وفي الهجرة يوم بيّتوا قتله، وفي كافة قراراته وتصرفاته. وهذا هو ما كان عليه الصحابة رضوان اللّه عليهم يوم اندفعوا في الفتوحات، ويوم خرجوا إلى العالم يحملون له رسالة الإسلام. وعليه فالقدر غير القدرية الغيبية بل هو على النقيض منها، فالقدرية الغيبية تميت الأُمم، والإيمان بالقدر يحييها ويدفعها للإقدام والسير قدماً لتحقيق عظائم الأمور وأسمى الغايات. وبذلك تبطل أوهام وتخرصات الكاتب في مفاهيم ومصطلحات القضاء والقدر، والإمام المبين، واللوح المحفوظ، والكتاب المبين، وفي المشيئة والإرادة، وفي كافة الأفكار الفرعية الأخرى المتعلقة بها على النحو الذي شرحناه في قسم ـ تمهيد في فكر الكاتب ـ.



الباب الثاني

الفصل الأول: الموت .
الفصل الثاني: الرزق .
الفصل الثالث: الهدى والضلال .
الفصل الرابع: المشيئة والإرادة .
الفصل الخامس: التوكل على اللّٰه .



الفصل الأول

المـوت

الموت هو بيد اللّه سبحانه وتعالى. وقد أخبرنا اللّه عزّ وجلّ بالآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة أن سبب الموت هو انتهاء الأجل. فالموت يحصل حتماً بالأجل ولا يتخلّف مطلقاً، فكان الأجل سبب الموت، وأن الذي يميت هو اللّه سبحانه وتعالى وقد وَرَدَت في ذلك آيات متعددة، منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ [آل عمران الآية: ١٤٥]، ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر الآية: ٤٢]، ﴿ رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ [البقرة الآية: ٢٥٨]، ﴿ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ [آل عمران الآية: ١٥٦]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾ ﴾ [آل عمران الآية: ١٥٦]. ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ﴾ [النساء الآية: ٧٨]. ﴿ ۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ [السجدة الآية: ١١]. ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [الأعراف الآية: ٣٤]. ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ ﴾ [الواقعة الآية: ٦٠]، ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ ﴾ [النجم الآية: ٤٤]، ﴿ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ﴾ [عبس الآية: ٢١]، ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ [الدخان الآية: ٨]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ [التوبة الآية: ١١٦]، ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [البقر الآية: ٢٨]. فهذه الآيات قطعية الثبوت قطعية الدلالة بأن المُميت والمُحيي هو اللّه تعالى وأنها أسندت الموت إلى اللّه، وهو إسناد حقيقي، لأن الأصل في الإسناد الحقيقة ولا

ينصرف إلى المجاز إلاَّ بقرينة ولا توجد هنا أية قرينة تصرف الإسناد عن الحقيقة. ولذلك كان المراد من ذلك فعل الموت أي أنه سبحانه وتعالى هو الذي أَوقع الموت، فيجب الإيمان بأن الإنسان لا يموت إلاَّ إذا انتهى أجله، وأن المحيي والمميت هو اللَّه سبحانه وتعالى ومَن لم يعتقد ذلك كفر لأنه كفر بالدليل القطعي. ولذلك كان مَنْ ينكر أن الموت بيد اللَّه وأن الإنسان لا يموت إلاَّ إذا جاء أَجله فهو كافر قطعاً والعياذ باللَّه.

وأَمَّا ما يحصل من حوادث القتل وغيرها من أَوضاع ينتج عنها الموت فإنها حالات يحصل فيها الموت ولكنها ليست أَسباباً للموت، فسبب الموت هو انتهاء الأَجل. والفرق بين السبب والحالة أن السبب ينتج المُسَبَّب حتماً، والمُسَبَّب لا يمكن إلاَّ أن ينتج عن سببه، بخلاف الحالة فإنها وضع أو ظرف يحصل فيه الشيء، ولكن حصوله فيه ليس حتمياً فقد يحصل وقد لا يحصل. فالفرق بينهما ظاهر كالشمس والمتتبع لكثير من الأَشياء التي يحصل منها الموت والمتتبع للموت نفسه، يتأكَّد أن الأشياء التي يحصل منها الموت عادة كمرض الطاعون ومرض السرطان وضرب الرصاص والحرق بالنار وما شابه ذلك قد يحصل فيها الموت، وقد لا يحصل وقد يحصل الموت طبيعياً بدون وجود أية حالة من هذه الحالات. فمثلاً قد يتعرَّض شخص لطعنة بالسكين في صدره، ويجمع الأطباء على أنها قاتلة، ثم لا يموت فيها المضروب بل يشفى ويُعَافى منها. وكأَنْ يقف قلب إنسان فجأة فيموت في الحال دون أن يتبين نوع الحالة التي حصل فيها وقوف القلب. والحوادث على ذلك كثيرة يعرفها الأطباء، وقد شهدت منها المستشفيات آلاف الحوادث، فقد يحصل شيء يؤدّي إلى الموت عادة جزماً ثم لا يموت الشخص، وقد يحصل موت فجأة دون أن يظهر أي سبب أدَّى إليه. وما أكثر أن قال الأطباء جميعاً إن فلاناً المريض ميؤوس منه حسب تعاليم الطب، ولكن يتفاجأون عندما يتعافى ذلك المريض، وما أكثر أن قالوا إن فلاناً لا خطر عليه وهو معافى وتجاوز مرحلة الخطر، ثم ينتكس فجأة فيموت. وهذا كلّه يدلُّ على أن هذه الأشياء التي يحصل منها الموت ليست أَسباباً له، إذْ لو كانت أَسباباً لما تخلَّف

ولما حصل بدونها، أي لما حصل بدون سبب محسوس، فمجرد تخلفها ولو مرة واحدة ومجرد حصول الموت بدونها ولو مرة واحدة، يدلُّ دلالة قطعية على أنها ليست أَسباباً للموت بل حالات يحصل فيها الموت. فسبب الموت الحقيقي ليس هو هذه الحالات بل هو شيء آخر غيرها قطعاً، لأن السبب لا بدَّ أن ينتج المسبب حتماً ولا يتخلَّف في كل مرة، وهذه الحالات ليست كذلك مما يدلُّ على أنها ليست سبباً للموت.

وبعدما أثبتنا أن ما يحصل منه الموت عادة ليس سبباً للموت بل هو حالة من حالاته وبعدما أوضحنا أن الشرع أَثبت أن سبب الموت هو انتهاء الأَجَل وأن المُميت والمُحيي هو اللّه تعالى، فهل يوجد دليل عقلي ـ إضافة إلى الدليل الشرعي ـ على أن انتهاء الأَجل هو سبب الموت، لأن نفي أن ما يحصل منه الموت هو سبب له لا يكفي لإثبات أن انتهاء الأَجل هو سبب الموت بالدليل العقلي.

والجواب على ذلك أن إثبات أن الموت حالة كافية لإثبات أن هناك سبباً آخر غير هذه الأشياء التي يحصل منها الموت عادة، لأن الموت فعلٌ فلا بدَّ له من فاعل وهو مُسَبَّبٌ ولا بدَّ له من سبب. وما دام قد انتفى ما يُظَنُّ بأنه سبب (وهو الحالات التي يحصل منها الموت أو يكون سبباً) فلا بدَّ أن يكون هناك سبب آخر غيرها، فيكون العقل قد أَثبت وجود سبب آخر غير هذه الحالات التي يُظَن أنها أسبابه. أمَّا كون هذا السبب هو انتهاء الأَجل وأن المُحيي والمُميت هو اللّه تعالى، فإن الدليل على ذلك دليل سمعي وليس دليلاً عقلياً وهو الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة التي تثبت أن انتهاء الأَجل هو سبب الموت وأَن المُميت والمُحيي هو اللّه سبحانه وتعالى. فيكون دليل أن الموت حصل من سبب غير الحالات التي يحصل منها الموت دليلاً عقليًا دلَّ عليه العقلُ، ولكن دليل أن سبب الموت هو انتهاء الأَجل دليل سمعي وليس دليلاً عقليًا.

وحيث أنه ثَبَتَ أن الموت ليس له سوى سبب واحد هو انتهاء الأَجل، وأن ما يحدث عند الوفاة هو حالة من الحالات وليست سبباً للموت، فيجدر بنا أن

نصحح بيت الشعر الشائع الذي يتداوله الناس وهو خطأ شائع وهو:

وَمَنْ لَمْ يَمُتْ بالسيفِ ماتَ بغيرهِ   تَعدَّدتِ الأسبابُ والموتُ واحد

فنقول (تعددت الحالات) لا (تعددت الأسباب)، فللموت سبب واحد فقط وهو انتهاء الأَجل. والأَعمارُ لا تقصر ولا تطول، فهي محددة مُسْبَقاً في علم اللَّه ومكتوبة منذ الأَزل، فقد قال رسول الله عليه الصلاة والسلام «إن ربكم سبحانه وتعالى أول ما خلق القلم ـ من الأشياء ـ وقال له اكتبْ فكتب الأعمار والأرزاق وشقي أم سعيد . .» رواه أحمد. لكن يجدر التنبيه هنا بأن على المسلم أن لا يخلط بين علم اللَّه بالأَجل وهو المدة التي يحياها الإنسان في الحياة الدنيا، وبين طلب التداوي والبعد عمَّا من شأنه أَن يضرَّ الإنسان، فالرسول يقول «يا عباد اللَّه تداووا فما جعل اللَّه من داءٍ إلاَّ وخلق له دواء. .» رواه البخاري، فالتداوي مطلوب شرعاً وعقلاً لكنه لا يطيل ولا يقصر الأَجل، ومَنْ يقصر به يؤاخذ من اللَّه سبحانه وتعالى. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام «لا تَزِلُّ قَدَما عبد يوم القيامة حتى يُسأَل عن ثلاث منها عن عمره فيما أفناه. .» رواه الترمذي. فالمسلم عزيز على اللّه سبحانه وتعالى وحفظ النفس هو من الكليات التي حثَّت الشريعة الإسلامية عليها ومَنْ يقصر فيها يكون مفرطاً وحسابه على اللَّه تعالى. فالتداوي واجب على المسلم مع أن الأَجل محتوم دون أن يربط بين الاثنين لأن التداوي حكم شرعي أمر به الشرع، والأجل من الأمور الاعتقادية.

الفصل الثاني

الـرزق

وأمَّا مسألة الرزق فإن الآيات الكثيرة القطعية الدلالة لا تدع مجالاً لمَنْ يؤمن بالقرآن الكريم أن الرزق بيد اللّه يعطيه مَنْ يشاء. ومسألة الرزق غير مسألة القدر فإن القدر هو أن اللّه يعلم أن الأمر الفلاني سيقع قبل وقوع ذلك الأمر لأنه مكتوب ومُقَدَّر مسبقاً، أمَّا الرزق فإنه ليس فقط أن اللّه يعلم أن فلاناً سيُرْزَق فيكون مكتوباً ومقدراً بل هو إلى جانب ذلك مرتبط بحقيقة أخرى وهي أن الرازق هو اللّه سبحانه وتعالى وليس العبد. وهو ما تدلُّ عليه الآيات ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾﴾ [طه الآية: ١٣٢]. ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [المائدة الآية: ٨٨]، ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ [الشورى الآية: ١٩]، ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأنعام الآية: ١٤٢]. ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾﴾ [النحل الآية: ١١٤]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [آل عمران الآية: ٣٧]، ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴿١٩﴾﴾ [الشورى الآية: ١٩]، ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾﴾ [آل عمران الآية: ٢٧]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق الآية: ٢، ٣]. ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [العنكبوت الآية: ٦٠]، ﴿ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الروم الآية: ٣٧]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ [فاطر الآية: ٣]، ﴿أَمَّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى

عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾﴾ [الملك الآية: ٢١]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ﴾ [الإسراء الآية: ٣١]، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [النحل الآية: ٧٣]. ﴿۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [النحل الآية: ٧٥]. ﴿۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشورى الآية: ٢٧]. ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾﴾ [الفجر الآية: ١٦]، ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾﴾ [هود الآية: ٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات الآية: ٥٨]. فهذه الآيات السابقة قعطعية الدلالة بأن الله هو الرزاق وحده وأنه يرزق مَنْ يشاء وأنه هو الذي يبسط الرزق لمَنْ يشاء ويقدر له في كتاب مبين أي في لوح محفوظ. فهذه الآيات كلّها نسبت الرزق إلى اللّه وأن لا رازق غيره مما يدلُّ على أنه هو الذي يرزق حقيقة، والمراد منه فعل الرزق وليس خلقه، لأن الأصل في الإسناد الحقيقة ولا ينصرف إلى المجاز إلاّ بقرينة ولا توجد قرينة تصرف الإسناد عن معناه الحقيقي فتكون نسبة الرزق إلى اللّه نسبة حقيقة. وعلاوة على هذا فإنه لم ترد نسبة الرزق إلى الإنسان بأنه هو الذي يرزق نفسه لا في آية ولا في حديث، بل جاءت دوماً نسبة الرزق في كل النصوص إلى اللّه تعالى. وأمّا ما وَرَدَ من نسبة الرزق لإنسان يعطي غيره ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ [النساء الآية: ٥]، فإن المراد منها ادفعوا لهم المال وليس المراد فعل الرزق، ويؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء الآية: ٨]، أي فأعطوهم منه. ولم ترد نسبة الرزق بمعنى فاعل الرزق إلاّ للّه تعالى، مما لا يقبل التأويل أن اللّه وحده هو الرزّاق وأن الرزق بيده دون سواه. وبناءً على هذا فإنه يجب الإيمان بأن اللّه هو الذي يرزق الخلق لأن الدليل على ذلك قطعي الثبوت قطعي الدلالة فالإيمان به فَرْض والكفر به كفر ومَنْ لا يؤمن بأن اللّه هو الرزّاق فقد كفر والعياذ باللّه.

هذه هي مسألة الرزق من حيث الإيمان ومن حيث الدليل غير أن اللّه تعالى

إلى جانب أمره بالإيمان بأنه هو الرزَّاق أمر الإنسان بالسعي لتحصيل هذا الرزق. قال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ﴾ [الملك الآية: ١٥]. وقال تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة الآية: ١٠]. فالأمر صريح في هاتين الآيتين بالسعي لطلب الرزق وقرن هذا الأمر بالسعي لطلب الرزق بالآيات التي تنصُّ على أن اللّه هو الرزَّاق يتضح معنى كون اللّه هو الرزاق ويظهر معنى الإيمان بأن اللّه هو الرزَّاق. فالآيات الأولى تقطع كلها بأن اللّه هو الرزَّاق يعطي الرزق وهاتان الآيتان تأمران بالعمل للحصول على رزق اللّه.

وعلى هذا فإن معنى كون اللّه هو الرزاق هو أنه وحده الذي يعطي الرزق ولا أحد غيره ولكن طريقة الحصول على هذا الرزق هي أن يمشي الناس في كسب الدنيا وأن ينتشروا في الأرض أي سعياً وراء هذا الرزق. فاللّه هو الرزَّاق المعطي للرزق لمَنْ يعمل له، لأنه قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات الآية: ٥٨] وقال إلى جانب ذلك ﴿ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ﴾ ﴿ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ فهاتان الآيتان تفسِّران وتوضحان معنى كون الله هو الرزَّاق، لكن على العبد أن يسعى في سبيل الرزق ويطلبه بالعمل له، ويمارس الحالات التي من شأنها أن تأتي بالرزق، إلاَّ أنه يجب أن يعلم أن حصول الرزق لا يربط بممارسة حالات الرزق.

ولهذا فمسألة الرزق لها جانبان: الرزق نفسه، وطريقة الحصول عليه.

فالإيمان بأن اللّه هو الرزَّاق لا يعني الإيمان بأنه هو الذي يباشر توصيل الرزق للخلق ليحصلوا عليه منه، بل معناه أن ما يحصل عليه الخلق من رزق إنما يحصلون عليه من اللّه لا من غيره، ولا من أنفسهم. فالخلق لا يرزقون أنفسهم، بمعنى أنهم لم يوجدوا الرزق لأنفسهم بل اللّه هو الذي أوجده لهم أي هو الذي رزقهم، بعد أنْ قاموا بالطريقة التي يحصلون بها على رزقهم من اللّه، فالتاجر حين يباشر التجارة ويحصل على الربح قد قام بالطريقة التي من شأنها أن تأتي بالرزق، أمَّا الرزق وهو الربح فإنه ليس هو الذي أوجده بل مارس الحالة التي من

شأنها أَن توصل الرزق والذي أَعطاه الربح هو اللّٰه تعالى. ولذلك تجد أن بعض الخلق ممَّنْ لم يشأ اللّه رزقهم يسعون جاهدين وراء الرزق ويقومون بكافة الوسائل للحصول عليه لكن لا يحصلون على شيء وقد يخسرون الجهد والمال دون فائدة، مما يثبت أن الرزق ليس من صنع البشر بل أوجده اللّٰه سبحانه وتعالى يعطيه مَنْ يشاء من عباده.

وهذا ما تدلُّ عليه آيات الرزق القطعية الثبوت القطعية الدلالة، فهي آيات إيمان وآيات عمل، آيات طلب اللّه بها منا أن نؤمن بأنه هو الرزَّاق ولا رازق غيره مطلقاً، وآيات طلب منا للحصول على رزقه أَنْ نسعى في مناكبها وأن ننتشر في الأرض أي أن نعمل، فكون الرزق من اللّٰه هو ممّا طلب الإيمان به، فهو من العقائد، وكون طريقة الحصول عليه هي السعي من الإنسان ليس مما طُلِب الإيمان به بل مما طُلِب القيام به فهو من أحكام الشريعة وليس من العقائد. ولكن لمّا كان الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، فإِنه قد اختلطت مسألة الرزق على كثير من الناس لأَنهم لم يميزوا بين الرزق وطريقة الحصول عليه، ولأَنهم رأوا أَن واقع الرزق لا يأتي إِلاَّ بالسعي له، فاضطرب عليهم فهم المسألة على وجهها الصحيح، وكان من جرَّاء ذلك أن سلَّموا بأن الرزق من اللّٰه تسليماً نظرياً، فآمنوا به كالإيمان بيوم القيامة باعتباره من المغيبات، لكن لم يستطيعوا إدراك حقيقة أن مجيء وإيجاد الرزق هو بيد اللّٰه وحده لا بيد الإنسان وتصوروا الرزق يحصل بيد الإنسان. وهناك من المسلمين الذين لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم تظاهروا بالتسليم بأن الرزق بيد اللّٰه ولم يقولوا بغير ذلك لكن تصرفاتهم تدلُّ على أنهم يعتقدون أنهم هم الذين يأتون برزقهم، فهم لم يستطيعوا إدراك واقع أن الرزق بيد اللّٰه لا بيد الإنسان، بل جزموا بأن الواقع الذي لديهم يقطع بأن الإنسان هو الذي يرزق نفسه. وبذلك فقدت مسألة الإيمان بالرزق إدراك الواقع الذي يجب التصديق به تصديقاً جازماً عند بعض المسلمين نتيجة لما ينشأ من اختلاط واضطراب في فهم معنى أَن الرزق بيد اللّٰه وبالتالي الاختلاط والاضطراب في الإيمان به. فالذي جعل بعض الناس لا يدركون واقع أن الرزق

بيد اللّه هو أنهم لم يدركوا واقع طريقة تحصيل الرزق، فأدّى ذلك إلى عدم إدراك واقع كون الرزّاق هو اللّه تعالى. فقد شاهدوا بأعينهم ولمسوا بأيديهم أن السعي إلى الرزق هو الذي يأتي بالرزق وأنّه لولا السعي إلى الرزق لما جاء الرزق، فظنّوا أن السعي لطلب الرزق آتياً من السعي إليه وليس من الله. ولذلك آمنوا بهذا التصور لأنه مطابق ظاهريًّا للواقع، وظلَّ إيمانهم بأن الرزّاق هو اللّه مجرد إيمان نظري لأنهم شاهدوا واقعاً خلاف ذلك ممَّا حَدَا بهم أن يعتقدوا أن السعي لطلب الرزق هو سبب الرزق.

لكن بالتدقيق في الواقع نجد أن السعي ليس سبباً للرزق وذلك لأَن السبب ينتج المسبب حتماً، والمسبب لا ينتج إلاَّ عن سببه، فالسكين سبب القطع فهي التي تقطع، والنار سبب الإحراق فهي التي تحرق فلا يحصل قطع بغير سكين أي بغير آلة حادة، ولا يحصل إحراق بغير نار أي بغير مادة تحرق. وعندما لا تقطع الآلة الحادة ولا تحرق النار، يكون اللّه تعالى قد جعل خصائص الأَشياء لا تعمل من أجل ما خُلِقت له في حالات معينة كما حَدَث مع إبراهيم عليه السلام حين هَمَّ بذبح ولده إسماعيل وكما حَدَثَ معه عليه السلام حين قُذِفَ بالنار امتثالاً لقوله تعالى ﴿يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء الآية: ٦٩]. وهذا ما يُسمَّى بالمعجزات التي لا تحدث إلاَّ للأنبياء والرسل. ولو كان السعي لطلب الرزق سبباً للرزق لأتى به حتماً، كما أن السكين هي التي تقطع حتماً والنار هي التي تحرق حتماً بإذن اللّه، ولكن الواقع يقول إن السعي لطلب الرزق ليس كذلك، أي ليس كالسكين بالنسبة للقطع ولا كالنار بالنسبة للحرق لأنه قد يحصل الرزق من السعي لطلب الرزق وقد لا يحصل، وفوق ذلك أيضاً قد يحصل الرزق دون أن يحصل سعي لطلبه، أي قد يحصل السبب ولا يحصل المسبب، وقد يحصل المسبب عن غير سببه بل ربَّما من غير أي سبب من الأَسباب. وهذا يدلُّ دلالة قطعية على أن السعي ليس سبباً للرزق. والأمثلة على ذلك في واقع الحياة كثيرة كثرة مستفيضة، فالتاجر الذي يسعى للربح وتكون نتيجة تجارته خسارة أو عدم ربح، قد يكون قد قام بالسعي لكن لم يحصل له الرزق، أي وجد السبب ولكنه لم ينتج المسبب

حتماً. وصاحب المصنع يقيم المصنع ليكسب المال، وقد تبور بضاعته في السوق فيخسر أو لا يربح، فهو سعى لكن لم يجنِ الرزق فلو كان السعي سبباً للرزق لجناه، لأن السبب ينتج المسبب حتماً. وشركة التنقيب عن النفط قد تنقِّب سنوات وتنفق أموالاً طائلة فقد لا تعثر على النفط أو تعثر عليه بكميات غير تجارية فلا تستخرج نفطاً ويخيب سعيها، فهي سعت دون أن تحصل على الرزق. وهكذا هناك العديد من الأَمثلة لم ينتج فيها السعي رزقاً ممَّا يبيّن أن السعي لطلب الرزق ليس سبباً للرزق، لأَن السبب ينتج المسبب ولا يتخلَّف بحال من الأَحوال، فإِنْ تخلَّف ولو في حالة واحدة لا يكون سبباً.

وأَيضاً فإن الوارث للمال قد يأتيه الرزق من دون أن يسعى إِليه، فلو أَن السعي هو سبب الرزق لما حصل المال دون سعي لأن المسبب لا ينتج إِلاَّ عن سببه الذي يتسبب عنه. فحصول المال بالميراث دون سعي دليل أيضاً على أن السعي ليس سبباً للرزق إذ حصل الرزق دون السعي. وكذلك مَنْ يأخذ اللقطة أو الهبة أو الزكاة أو الصَدَقَة قد حصل له الرزق دون سعي، وأَيضاً مَنْ يُحْكَم له بالنفقة على مَنْ عليه النفقة ويقبضها يكون قد حصل له الرزق دون سعي، وكذلك المقعدون وأصحاب العاهات والعاجزون حين تقوم الدولة بكفالتهم، ومَنْ تمنحهم الدولة الأراضي.. إلخ، كل هؤلاء قد حصل لهم الرزق دون سعي. فهذا كله يثبت بشكل قطعي أن السعي لطلب الرزق ليس سبباً للرزق، أي ليس هو الذي جاء بالرزق، فهو ليس كالسكين التي هي قد فعلت القطع، وليس كالنار التي هي قد فعلت الحرق، فلا يكون هو الذي جاء بالرزق لأنه ليس سبباً له. ومع ذلك فإن بعض الناس قد شُبِّه لهم أن السعي هو الذي أتى بالرزق حين شاهدوا حوادث عديدة قد أنتج فيها السعي الرزق وشاهدوا أنه لولا السعي لما حصل الرزق، فظنّوا أن السعي هو سبب الرزق. ولكن الحقيقة أن هناك حوادث عديدة حصل فيها السعي ولم ينتج عنه الرزق، وهناك حوادث عديدة حصل فيها الرزق دون أن يحصل أي سعي مما يدلُّ دلالة قطعية على أن السعي ليس سبب الرزق، ولم يأتِ به.

والسؤالان اللذان يردان الآن هما:

أولاً: إذا كان السعي ليس سبباً للرزق مع أنه ثبت بالمشاهدة من وقائع الحياة أن السعي هو الذي ينتج الرزق وأنه لولا السعي لما حصل الرزق فماذا يكون السعي إذن؟.

ثانياً: إذا كان السعي ليس هو الذي جاء بالرزق والرزق لا يأتي من نفسه، فكيف يجيء الرزق إذن؟.

والجواب على السؤال الأول هو أن السعي حالة من الحالات التي يأتي عادة بها الرزق، لكنه قد لا يأتي. وبمعنى آخر إن السعي هو ظروف وأوضاع قد ينتج عنها رزقٌ وقد لا ينتج، إنما يمكن وصفها بأنها أوضاع من شأنها أن ينال مَنْ يقوم بها رزقاً لكنها ليست موصلة للرزق حتماً، فقد توصل وقد لا توصل. ويمكن تشبيهها باستعانة الضعيف بالقوي لقضاء حاجة له يقدر على قضائها القوي، ولكن قد يستعين بالقوي ولا تُقضَى حاجته وقد تُقضَى حاجته من غير استعانة بقوي. وكتجهيز جيش قوي في الحرب لكي يأتي النصر. لكن قد يأتي النصر وقد لا يأتي، بل قد يحصل لمَنْ هو أقل قوة ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة الآية: ٢٤٩]. وهكذا سائر الحالات فهي أوضاع وظروف تعمل على توفيرها لتحقيق أمر ما، لكنها لكونها ليست أسباباً فإنها قد تؤدّي إلى تحقيق ذلك الأمر أو قد لا تؤدي، وقد يتحقق الأمر من غير توفيرها. والسعي لطلب الرزق ما هو إلاّ حالة من هذه الحالات لكنها ليست سبباً للإتيان به، إنما هو يهيىء الظروف والأوضاع والوسائل التي يأتي عادة معها الرزق لكن مجيء الرزق في النهاية يبقى في علم الغيب وحسب ما كتبه الله.

والجواب عن السؤال الثاني: هو أننا نرى أن الحالات التي أنتج فيها السعيُ الرزقَ، والحالات التي لم ينتج السعي فيها الرزق، والحالات التي جاء فيها الرزق من غير سعي، نرى فيها كلها من تتبع واستقراء جميع أنواعها أن هناك قوة وراء هذه الحالات تتحكَّم في مجيء الرزق من عدمه. وهذه القوة يدرك الحس وجودها من وجود أثرها كإدراك وجود الله من وجود مخلوقاته، فالتحكم بالرزق

مشاهد محسوس في اختلاف النتائج مع وحدة الحالات كما هي الحال في السعي لطلب الرزق وفي حصول الرزق من غير وجود السعي. فأثر هذا التحكم مشاهد محسوس من النتائج نفسها المستقلة عن الحالات. وهذا التحكم لم يأتِ من وجود الحالات قطعاً ولم يأتِ من نفسه إِذْ هو فعل مستقل ولا بدَّ له من فاعل يفعله، وهذا الفاعل هو الذي يعطي الرزق وهو الذي يمنعه، ولا يعتمد ذلك على طريقة الحصول على الرزق. فطريقة الحصول على الرزق ما هي إِلَّا حالة وليست سبباً، ولا تجلب الطريقة الرزق ولا تمنعه إِنما تقوم بذلك القوة التي وراء هذه الطريقة أو الحالة.

أمَّا ما هي هذه القوة، فإن الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة تقول إن الرزَّاق هو اللّه تعالى فتكون هذه القوة بلا شك هي اللّه سبحانه وتعالى. فهذا هو واقع أن الرزَّاق هو اللّه تعالى، وهو ما يؤيده أيضاً المشاهد المحسوس بأن هناك تحكماً في الرزق وراء الحالات التي يحصل فيها، وأن الذي يتحكَّم في الرزق هو الذي يعطيه ويمنعه وهو اللّه تعالى. ويدلُّ على ذلك الدليل القطعي مما يلزم الإيمان بأن الرزَّاق هو اللّه تعالى إيماناً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل. ولقد صحَّ عن الرسول عليه الصلاة والسلام أحاديث كثيرة في الرزق أنه بيد اللّه وحده وأنه مكتوب في لوح محفوظ مثل قوله عليه الصلاة والسلام «لا تموت نفس حتى تستوفي رزقها وأَجَلَها وما قُدِّر لها. . .» رواه ابن ماجه، وقوله للفضل ابن عباس «يا بني إني معلمك كلمات احفظ اللّه يحفظك احفظ اللّه تجده تجاهك واعلم أن أهل الأرض لو أجمعوا على أَن ينفعوك بشيء لا ينفعوك إِلَّا بشيء قد كتبه اللّه عليك، وإِنْ أجمعوا على أن يضروك بشيء لا يضروك إِلَّا بشيء قد كتبه اللّه لك رُفِعت الأقلام وجفَّت الصحف. .» رواه الترمذي. فالرزق بيد الله وهو مسجل في علمه بلوح محفوظ وكتاب مبين وإمام مبين (وكلها بمعنى واحد، وهو علم اللّه).

والسعي واجب على الإنسان رغم أن الرزق مقسوم ومعلوم عند اللّه. أمَّا ما ورد من أحاديث صحيحة بأن اللّه يطيل عُمْرَ ويزيد برزق مَنْ يَصِل رحمه وأمثال ذلك، فإن هذه الأحاديث لا تعني بأن اللّه يغير ما هو باللوح المحفوظ أو يزيده أو

ينقصه، فما هو مكتوب كُتِب قبل الأَزَل كما مرَّ معنا في بحث علم اللّه، لكنه تعالى قد علم بعلمه الأَزلي أن فلاناً سيكون من واصلي الرحم ويكون رزقه وفيراً، وأن فلاناً سيكون مَنْ واصلي الرحم ويكون عمره طويلاً، فالأرزاق لا تتغير ولا تتبدّل عمَّا هو في علم الله تعالى.

هذه هي مسألة الرزق وهذا هو واقعها، وهذا هو دليلها القطعي. ويجب أن يكون الإيمان بهذه المسألة على هذا الوجه. ومثل هذا الإيمان هو الذي يوسع الأفق بالنسبة للرزق ويشحذ الهمم للحصول عليه من غير التقيد أو التخوف من أية حالة من الحالات.

ونظرة واحدة إلى واقع الحياة تبيّن مدى تأثير الإيمان بأن السعي هو الذي يأتي بالرزق على الرزق وكيف يؤدّي ذلك إلى ضيق الأفق وجعل الرزق شحيحاً على مَنْ يعتقد بمثل ذلك. ومن الجانب الآخر نرى مدى تأثير الإيمان بأن الرزَّاق هو اللّه تعالى وأن السعي حالة من حالات الرزق لا سبباً له وكيف أن ذلك يؤدّي إلى اتساع الأفق بالنسبة للرزق وجعله كثيراً مع أمثال مَنْ يعتقد بهذا الاعتقاد. فالموظفون الذين يظنون أن السعي هو الذي يأتي بالرزق يعتقدون أنهم إذا خرجوا من وظائفهم ماتوا جوعاً ولذلك يعيشون في أفق ضيق بالنسبة لكسب المال، ويحيون حياة ضيقة ضنكة مهما بلغت وظائفهم من رفعة. والتجار والزرّاع وأصحاب المصانع وأمثالهم ممَّنْ يدركون أن سعيهم هو حالة من الحالات التي يأتي بها الرزق، ويؤمنون بأن الرزَّاق هو الله سبحانه وتعالى ويدركون أن هناك قوة إلٰهية تتحكَّم في أرزاقهم وراء الحالات التي يحصلون فيها على الرزق، هؤلاء هم من أوسع الناس أُفقاً بالنسبة للرزق، وهم مهما شحَّت مواردهم أكثر رزقاً ممَّنْ يعتقدون بأن رزقهم مرتبط بوظيفة معينة أم حالة محددة. وعلى ذلك فإن الإيمان بأن الرزَّاق هو اللّه سبحانه وتعالى إذا وجد إلى جانب العمل بالطريقة التي بيَّنها اللّه للحصول على الرزق ليس مدعاة للكسل ولا للتواكل بل العكس من ذلك فهذا الإيمان يوسع الأفق بالنسبة للرزق ويجعل المال كثيراً بأيدي هؤلاء المؤمنين عندما يعتقدون بأن الرزَّاق هو اللّه سبحانه وأن العمل واجب شرعاً.

الفصل الثالث

الهدى والضلال

مما لا شك فيه أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضلّ، فإذا اهتدى فإنما توصَّل للهداية بنفسه في عقله وتفكيره، وفي سعيه وعمله، وإذا ضلَّ فإنما يصل إلى الضلال بنفسه في عقله وتفكيره، وفي سعيه وعمله. فهو يهتدي مختاراً، ويضلُّ مختاراً، دون أي إجبار، كأي فعل من أفعاله الداخلة ضمن الدائرة التي يسيطر عليها. فالهداية والضلال ليسا من نظام الوجود، ولا من الأفعال التي ليس في مقدور الإنسان ولا قِبَلَ له بدفعها، ولا من الأفعال التي يقتضيها نظام الوجود، وليسا ضمن الدائرة التي يسيطر عليها هو بنفسه. فالهدى والضلال ليسا كدقّات القلب ولون العينين وشكل الرأس، وما شاكل ذلك مما هو من نظام الوجود. وليسا كسقوط الخطأ ولا كانزلاق الساهي على شيء أملس، ولا ككفر الضعيف المهدد بالقتل ولا مما هو مثل ذلك مما ليس في مقدور الإنسان ولا قِبَلَ له بدفعه، وكذلك ليسا كالجناحين للطائر، ولا كالرجلين للماشي، ولا كالضوء للإبصار ولا شيئاً من ذلك مما يقتضيه نظام الوجود، بل هما كالأكل من قبل الإنسان وكالسفر والمشي وغير ذلك مما يقع في الدائرة التي يسيطر عليها الإنسان. ولهذا كان الهدى والضلال من الإنسان نفسه فهما فعلان من أفعاله كسائر أفعاله الاختيارية. وقد جاءت آيات القرآن صريحة في أن الهدى والضلال من أفعال الإنسان وصريحة في نسبة الهدى والضلال إلى العبد نفسه، ومنها الآيات التالية ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الإسراء الآية: ١٥]، ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ﴾ [يونس الآية: ١٠٨]، ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ﴾ [سبأ الآية: ٥٠]. ﴿ لَا

يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة الآية: ١٠٥]، ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [البقرة الآية: ١٥٧]، ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾﴾ [البقرة الآية: ١٠٨]، ﴿فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ﴾ [المائدة الآية: ١٢]، ﴿وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [الممتحنة الآية: ١]، ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾ [النساء الآية: ١١٦]، ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [النساء الآية: ١٣٦]، ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٣٦]، ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ﴾ [آل عمران الآية: ٢٠]، ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ ۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٥٤﴾﴾ [النور الآية: ٥٤]. فهذه الآيات صريحة الدلالة في نسبة الهداية إلى العبد، وأنه هو الذي يهتدي، وهو الذي يضلّ، وأيضاً أن الله سبحانه وتعالى يحاسب الناس فيثيب المهتدي، ويعذِّب الضال، ورتّب الحساب على أعمال الإنسان، كقوله تعالى ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت الآية: ٤٦]. ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة الآية: ٧، ٨]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه الآية: ١١٢]، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء الآية: ١٢٣]، فهذه الآيات صريحة في الدلالة على أن اللّه يحاسب العبد على الهداية والضلال. فإذا كان اللّه هو الذي يهدي الإنسان وهو الذي يضلّه، وليس الإنسان نفسه، فإن حساب اللّه للناس وتعذيبهم على الضلال يكون ظلماً، لأنه حساب لهم على شيء لم يفعلوه هم بأنفسهم، ولا شكَّ أن مثل ذلك ظلم، علا الله عن ذلك علواً كبيراً. ولهذا كان الإنسان هو الذي يهتدي، وهو الذي يضلّ، وكانت محاسبته على ذلك عدلاً، لأنها محاسبة له على فعل فعله هو، كما أن تعذيب اللّه للضالين عدل، لأنه تعذيب لهم على أفعالهم هم.

فهذه الأدلَّة الثلاثة: واقع الهدى والضلال، والآيات القطعية في الدلالة على أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضلّ، ومحاسبة اللّه على الهدى والضلال وتعذيب الضالين، كل ذلك يدلُّ دلالة واضحة على أن الإنسان هو الذي

يهتدي وهو الذي يضل. فلا كلام في أن الهداية والضلال إنما هما فعل من الإنسان.

وأمّا ما ورد من آيات مما يدلُّ على نسبة الهداية والضلال إلى اللّه فإن ذلك يعني أن اللّه هو الذي خلق الهداية والضلال من العدم، وليس معناها أن اللّه هو الذي باشر فعل الهداية. قال الله تعالى في الآيات التالية ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ [يونس الآية: ٣٥]، ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف الآية: ٤٣]. ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف الآية: ١٧]، ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ [البقرة الآية: ١٤٣]، ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥]، ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ﴾ [النحل الآية: ٣٦]. ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الضحى الآية: ٧]. هذه الآيات وغيرها لا تعني أن الله باشر الهداية، وإنما تعني أن الله خلق الهداية. ولا يُقَال إن الهداية أُسندت إلى الله في هذه الآيات فهي إسناد على الحقيقة، فيكون الله هو الذي فعل الهداية، لا يُقَال ذلك لأن هناك قرينة تصرف الإسناد عن الحقيقة إلى المجاز، أي تصرف الإسناد عن الفعل إلى الخلق، وهذه القرينة هي الآيات التي تسند الهداية إلى الإنسان نفسه من مثل قوله تعالى ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ﴾ [الإسراء الآية: ١٥]. وكذلك الآيات التي تسند الضلال إلى الناس وإلى الجن وإلى الشيطان مثل الآيات التالية: قال تعالى ﴿رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [فصلت الآية: ٢٩]، ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام الآية: ١٤٤]، ﴿وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الشعراء الآية: ٩٩]، ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾ [الأعراف الآية: ٣٨]، ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [آل عمران الآية: ٦٩]، ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٦٧]، ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٤﴾﴾ [الحج الآية: ٣، ٤]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ [صَ الآية: ٢٦]. فهذه الآيات كلها تنسب الهدى

والضلال لغير الله. فإذا قرنت بالآيات التي تنسب الهداية والضلال إلى الله كَانت قرينة على أن المُرَاد بتلك الآيات هي أن الله خلق الهداية فتصرفها عن معناها الأصلي أي عن الفعل. ولا يُقَال إن الآيات التي نُسِب الفعل فيها إلى اللّه هي القرينة على أن نسبة الهداية لغير اللّه مجاز وليس حقيقة، لا يُقَال ذلك لأن هذه الآيات التي نُسِبت فيها الهداية والضلال إلى العبد قد قُرِنت بترتيب حكم على الهداية والضلال من إثابة المهتدي، وتعذيب الضال، فيكون ذلك قرينة على أن نسبة الهداية والضلال فيها إلى العبد على الحقيقة، وليس في الآيات التي فيها نسبة الهداية والضلال إلى الله آية قرينة تدلُّ على أنها على الحقيقة، فتكون هذه الآيات المقترنة بقرينة على أن النسبة فيها على الحقيقة، هي القرينة على أن الآيات التي نُسِب فيها الهدى والضلال إلى الله هي نسبة على المجاز وليس على الحقيقة، أي قرينة على أن الله خلق الهداية والضلال وأنه لم يباشر فعلها.

الفصل الرابع

المشيئة والإرادة

وأمّا ما ورد من آيات قد اقترنت فيها الهداية والضلال بمشيئة الله وإرادته فإن معناها أنه لا يهتدي أحد جبراً عن الله، وليس معناها أن إرادة الله هي التي فعلت الهداية. قال تعالى في الآيات التالية:

﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر الآية: ٨]، ﴿وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل الآية: ٩٣]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام الآية: ١٢٥]، ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنعام الآية: ٣٩]. فهذه الآيات التي اقترنت فيها الهداية والضلال بالمشيئة والإرادة لا تعني أن الإرادة والمشيئة هما سبب الهداية، أو هما اللتان فعلتا الهداية، بل هما كأي فعل من أفعال العباد التي اقترنت بالمشيئة والإرادة، فهما مثلاً كقول الرسول «مَنْ يُرِد الله به خيراً يفقهه في الدين..» رواه البخاري. بل في الواقع إن كل فعل من أفعال الإنسان لا يقوم به إلاّ بإرادة الله ومشيئته وليست الهداية والضلال فحسب، كما مرَّ معنا ذلك في بحث القدر. وعليه فلا تكون هذه الآيات دليلاً على أن الهدى والضلال ليسا من الإنسان، بل دليل على أن الإنسان لا يهتدي ولا يضلل جبراً من اللّه.

وأمّا الآيات التي جاءت تقرر أن أناساً معينين لا يهتدون فهي قسمان: أحدهما آيات إخبار عن أُناس ماضين فهي تقصُّ قصتهم بأنهم لم يهتدوا، والثاني

آيات تذكر صفات معينة لأناس وتقول إن هؤلاء الناس المتصفين بهذه الصفات لا يهتدون ما داموا متّصفين بهذه الصفات. فأمّا القسم الأول فكقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۝٧﴾ [البقرة الآية: ٦، ٧]، وقوله ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ۝١٤﴾ [المطففين الآية: ١٤] قوله ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾ [هود الآية: ٣٦]. وغير ذلك من الآيات التي فيها إخبار من اللّه تعالى لأنبيائه عن أناس معينين بأنهم لن يؤمنوا، وهي أخبار داخلة في علم الله وليس معناها أن هناك فئة تؤمن وفئة لا تؤمن. فهي اخبار عن واقع مضى ولا دلالة فيها على أنه يوجد أناس لا يهتدون، أي لا يستطيعون أن يفعلوا الهداية لأنفسهم.

أمّا القسم الثاني فكقوله تعالى في الآيات التالية: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٥٨﴾ [البقرة الآية: ٢٥٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝١٠٨﴾ [المائدة الآية: ١٠٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٣٧﴾ [التوبة الآية: ٣٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ ۝٢٨﴾ [غافر الآية: ٣٨]. فهذه الآيات آيات تذكر صفات معينة لا يكون الإنسان مهتدياً ما دام متّصفاً بها. فما دام الإنسان متّصفاً بالظلم أو بالفسق أو بالكفر أو بالإسراف، أي بإنفاق المال على المحرمات أو بالكذب فإنه في هذه الحال لا يكون مهتدياً، ولن يهتدي ما دام متّصفاً بها، فإذا تركها فإنه حينئذ يمكن أن يهتدي، أي أن الاتّصاف بهذه الصفات يناقض الهداية وهو ما تعنيه الآيات. وليس معنى الآيات أن هناك أناساً لا يهتدون فكل إنسان قابل لأن يهتدي وقابل لأن يضلّ، ولا يوجد أناس لا يمكنهم أن يهتدوا، ولا أناس لا يمكنهم أن يضلّوا. وأما قوله تعالى ﴿إِن تَحۡرِصۡ عَلَىٰ هُدَىٰهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّۖ﴾ [النحل الآية: ٣٧]، فمعناها أن اللّه لا يهدي مَنْ كتب عليه الضلالة ومَنْ قدَّر عليه الضلالة، أي من علم مسبقاً أنه ضال، فهو إخبار عن علم الله، كأي فعل آخر مقدر على الإنسان.

ومن هذا كله يتبين أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضل بمحض اختياره، ولا يوجد إنسان لا يهتدي، ولا إنسان لا يضل، فكل إنسان يمكنه أن

يهتدي ويمكنه أن يضلَّ. فالهدى والضلال من الأفعال التي يباشرها الإنسان مختاراً، لا مجبراً. واللّه سبحانه وتعالى لم يكلِّف الإنسان بمالا يطيق بعد أن أعطاه العقل ـ التفكير ـ وأرسل له الأنبياء ليهدوه الطريق الصحيح حتى لا يشبع غريزة التدين عن طريق الفطرة بعبادة مَنْ لا يستحق من البشر والحجر والبقر. قال تعالى ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝ ﴾ [الإنسان الآية: ٣]، أي أريناه الطريقين طريق الخير وطريق الشر وأعطيناه العقل وطلبنا منه سلوك طريق الخير فهو يستطيع أن يضلَّ أو يهتدي، وعلم اللّه سبحانه وتعالى بأن فلاناً سيهتدي أو سيضلَّ غير معروف للبشر، بل على البشر أن يسلكوا طريق الهداية باختيارهم واللّه لا يمنع هدايته عمَّنْ يطلبها، قال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى ﴾ [محمد الآية: ١٧].

الفصل الخامس

التوكل على اللّٰه

لقد فهم المسلمون الأوائل حقيقة التوكل على اللّه حق الفهم وتوكَّلوا على اللّه حق التوكّل ولذلك قاموا بعظائم الأمور واقتحموا أشد الصعاب، بخلاف مسلمي العصور الحديثة الذين طغت على أنفسهم المادة وأُصيبوا بقصر النظر وضعف الفهم وبَعِدوا عن فهم حقيقة التوكل فصار التوكل مجرد كلمة جوفاء لا واقع لها في حياتهم ولا في أذهانهم. وقد ساعد على هذا ما انصبَّ عليه تفكير بعض أهلِ العلم من تفسير التوكل بأنه الأخذ بالأسباب وصارت حين تُطلَق كلمة التوكل يُرَاد بها فوراً ما جاء في الحديث الشريف (إعقلها وتوكل..) رواه الترمذي. وصار الحديث يُسْتعمَل لإضعاف معنى التوكل في النفوس لا لدفع ما يُتوهَّم من التوكل بأنه ترك الأخذ بالأسباب، فكان من نتيجة ذلك أن انحطّت الحياة، وصار المسلمون يحسون بالعجز ويعتقدون أن قدرتهم محدودة النظرة، وأنهم لا يستطيعون إلاَّ ما استطاعوا تحقيقه. وبتبني مثل هذه النظرة المثبطة لن يرجع المسلمون إلى اقتعاد ذرى المجد والاندفاع في الحياة لتحقيق عظائم الأمور التي لا يمكن أن يحققها الرجال إذا حدّوا قدرتهم بقواهم الإنسانية وحدها، لأن هذه القوى الإنسانية إذا نظر الإنسان إليها وحدها وعمل بمقدار نظرته هذه قصرت باعه حتى عن تحقيق الأمور العادية فضلاً عن الأمور غير العادية. ولكن إذا آمن الناس أن هناك قوى وراء الإنسان تساعده على تحقيق طلباته فإنه ولا شكَّ يندفع إلى ما هو أكبر من قوته معتمداً على تلك القوى.

وقوى الإنسان إذا نظر إليها وحدها وجدها محدودة، فيحدّ بها أعماله وطموحاته، ولكنه إذا نظر إليها نظرة أوسع فإنه يجد أنه لا سقف لها، فالإنسان بإمكانه تحقيق عظائم الأمور والقيام بما لا يُتصوَّر إمكانه قبل القيام به، فقدرته هائلة إذا اعتقد أن هناك قوة وراء قواه تساعده على تحقيق ما يسعى إليه. وحتى الذين لا يؤمنون باللّه ولا يتوكَّلون عليه يؤمنون بأن هناك قوة وراء قواهم، يفسرونها بالقوى المعنوية أو بالطبيعية وبغير ذلك، ويقدمون على عظائم الأمور. فكيف حال مَنْ يؤمن بالله عن دليل قاطع، ويصدِّق بوجود اللّه تصديقاً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل، فإنه لا شكَّ يحقق بتوكله على الله أضعاف أضعاف ما يحققه غير المسلم.

ومن هنا كان التوكل على اللّه من أعظم مقومات الأُمَّة الإسلامية ومن أهم أفكار الإسلام. والتوكل على اللّه ثابت بنصِّ القرآن القطعي في الآيات التالية قال تعالى ﴿ إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ ۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾ ﴾ [آل عمران الآية: ١٦٠]. ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ [آل عمران الآية: ١٥٩]. ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [التوبة الآية: ٥١]. ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ [التغابن الآية: ١٣]. ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [التوبة الآية: ١٢٩]، ﴿ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [الزمر الآية: ٣٨]، ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٩﴾ ﴾ [الأنفال الآية: ٤٩]، ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ﴾ [الأنفال الآية: ٢]، ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ [هود الآية: ١٢٣]، ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [الفرقان الآية: ٥٨]. ﴿ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢١٦﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢١٧﴾ ﴾ [الشعراء الآية: ٢١٥ ـ ٢١٧]. فهذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب التوكل على الله ففيها أمر صريح بالتوكل

على الله، واقترنت بقرينة تدلّ على الجزم، وهي مدحه تعالى للمتوكلين وحبه لهم.

ولقد وَرَدت أحاديث كثيرة كذلك وصريحة في الدلالة على التوكل. روى البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون». وروى أحمد والترمذي أن النبي ﷺ قال «لو أنكم تتوكلون على اللّه حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصاً وتعود بطاناً». فهذه الأدلة لا تدع مجالاً لمسلم أن يتردد في التوكل لحظة واحدة لأنها أدلة صريحة، لا سيما وأن آيات القرآن أدلة قطعية يُكَفَّر منكرها مما يجعل التوكل على الله أمراً من أوجب الواجبات على المسلمين. وطلب التوكل على الله في هذه الأدلة كلها لم يأتِ مقروناً بشرط ولا مشروطاً فيه عمل من الأعمال. بل جاءت الأَدلَّة مطلقة في طلب التوكل، فيكون الواجب هو التوكل على الله بشكل مطلق في كل أمر من الأمور، وفي كل عمل من الأعمال. فالأدلَّة تدلُّ على أنه حين نعزم على أمر ما أو نقوم بعمل ما، يجب أن نتوكَّل على الله، ولا تدل على غير ذلك، ولا يوجد دليل آخر يقيدها بأي قيد بل هي مطلقة فالتوكل على الله واجب على كل مسلم وجوباً مطلقاً دون أي قيد أو شرط. وأما حديث «إعقلها وتوكل» فإنه ليس قيداً لهذه الآيات والأحاديث ولا بياناً لها، فإنها غير مجملة حتى تحتاج إلى بيان، وإنما جاء هذا الحديث في موضوع آخر هو الأخذ بالأسباب والمسببات، فهو تعليم لأعرابي حين فهم أن التوكل يعني ترك الأخذ بالأسباب والمسببات. فعلَّمه الرسول أن التوكل لا يعني ترك الأسباب والمسببات. فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام للإعرابي لم يأتِ ناسخاً لأدلَّة الأخذ بالأسباب والمسببات، بل هو موضوع آخر غيرها، فهو أمر بالأخذ بالأسباب والمسببات مع التوكل وتبيان أن التوكل لا ينفي الأخذ بالأسباب والمسببات. ولهذا لم يكن هذا الحديث قيداً لأدلَّة التوكل بأي وجه من الوجوه. فالتوكل على اللّه واجب بغضِّ النظر عن الأسباب والمسببات، وجاءت أدلته مطلقة وغير مقيدة، ولم تكن مجملة حتى تحتاج إلى بيان. ومسألة

الأخذ بالأسباب والمسببات مسألة أخرى غير مسألة التوكل وأدلتها غير أدلة التوكل فلا يصحّ أن تُحْشَر معه أو تكون مقيدة له. فكما يجب على المسلمين أن يأخذوا بالأسباب والمسببات كما ثبت ذلك بالأدلّة الشرعية كذلك يجب عليهم أَن يتوكّلوا على اللّه تعالى كما ثبت بالأدلّة الشرعية ولا يقيد أحد هذين الأمرين الآخر بأي شرط أو قيد ولهذا يجب على المسلمين أن يتوكلوا على الله توكلاً مطلقاً ومَنْ لم يتوكَّل على الله فهو آثمٌ، ومَنْ ينكر وجوب التوكل على الله فهو كافر لأن التوكل على الله أمر قد ثبت بالدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة. ومع أنه لا يوجد في المسلمين من المؤمنين بالإسلام مَنْ ينكر التوكل فإن جمهرتهم تفهم التوكل فهماً مغلوطاً، تفهمه على أساس (اعملْ وتوكّلْ)، ولكنه في حقيقته ليس كذلك بل هو (توكّلْ واعملْ)، وهناك فرق شاسع بين هذين الفهمين. فمفهوم (اعملْ وتوكّلْ) يجعل التوكل أَمراً شكليًا ثانويًا لا أثر له في نفس العامل الذي يزعم أنه توكل، ولكن مفهوم (توكَّل واعملْ) يجعل التوكل أَساساً فيكون له في النفس الأثر الكبير ويبثُّ فيها قوة غير عادية قادرة على الاضطلاع بالمهام العظام. فالرسول عليه الصلاة والسلام لم يقلْ إعقلها ثمَّ توكل بل قال إعقلها وتوكّلْ وإن الواو هنا لا تفيد الترتيب فلو قال (ثمَّ توكل) لأفادت الترتيب والأولوية، ولذلك فإن التوكل على الله يجب أن يكون سابقاً لفعل العبد ومصاحباً له ومستمراً بعده، مع وجوب الأخذ بالأسباب والمسببات. فالفلاح المؤمن يتوكّل على الله قبل الحرث والبذر، ويتوكّل على الله وهو يفلح ويبذر، ويتوكّل على الله عندما يجني الثمار. فالتوكل على الله من أساسيات العقيدة عند المسلم لأنه يؤمن بأن الله هو الذي ينبت الزرع أو يمحل الأرض، وهو الذي ينزل الغيث من السماء والصواعق وما إلى ذلك، فهو يحمد الله في السراء والضراء ويتوكّل عليه دائماً، ويربط الأسباب بالمسببات كحكم شرعي واجب، وبنفس الوقت يتلقى النتائج برضى سواء حدثت النتيجة التي بذل من أجلها العمل أم لم تحدث لأنه لا يعلم أين الخير بعد أن بذل الوسع ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وبذلك نكون قد فرقنا بين التوكّل الذي يصاحبه بذل الوسع والذي هو عامل من

عوامل إنهاض الأمة، وبين التواكل الغيبي الذي هو عامل من عوامل انحطاط الأمم واندثارها. وبهذا يبطل توهم الكاتب ويتضح عدم تفريقه في هذه النقطة بين ما أمر به الإسلام فعلاً وبين خطأ بعض المسلمين أو المنتسبين إلى الإسلام وذلك جرياً على عادته في الخلط والتلبيس في مثل هذه الأمور العقائدية الهامة.



الباب الثالث

الفصل الأول :

- عصمة الأنبياء والرسل .
- الأنبياء والرسل .

الفصل الثاني :

- الوحـي .



الفصل الأول

عصمة الأنبياء والرسل:

حين يُقَال إن العقيدة الإسلامية هي إيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدَرَ خيره وشرّه، فإنّ ذلك لا يعني أنه لا يوجد غير هذه الأشياء مما يوجب الاعتقاد، وإنما يعني أن هذه هي الأركان الأساسية للعقيدة. فهناك أفكار أخرى تتعلّق بالعقيدة، ويجب الإيمان بها ومنها مسألة عصمة الأنبياء التي هي داخلة تحت ركن الإيمان بالرّسل والأنبياء.

ودليل عصمة الأنبياء دليل عقليٌ وليس دليلاً سمعياً. وذلك لأنّ ثبوت نبوّة النبيّ ورسالة الرسول لِمَنْ أُرْسِل إليهم هي مسألة عقليّة تثبت بمعجزة محسوسة. فكون النبيّ معصوماً لا بدّ أن يكون دليله عقليًّا لأنه من مقتضيات ثبوت نبوّة الأنبياء والرّسل. فكونه نبيًّا أو رسولاً يحتّم أنه معصوم في التبليغ عن اللّه، إذْ لو تطرّق الخلل إلى إمكانية عدم العصمة في مسألة واحدة لتطرّق الخلل إلى كلّ مسألة، وحينئذ تنهار النبوّة والرسالة كلّها. فثبوت أن الشخص نبيٌّ للّه أو رسول من عند اللّه تعني تلقائياً أنه معصوم فيما يبلّغه عن اللّه. فعصمته في التبليغ حتمية، والكفر بها كفرٌ بالرّسالة التي جاء بها وبالنبوّة التي بُعِث بها. وعلى ذلك فكل نبيٍّ أو رسول معصوم عن الخطأ في التبليغ لأن من صفات النبي والرسول العصمة في التبليغ، وهي من الصفات التي يحتّم العقلُ وجودَها في كل نبيٍّ ورسول. أمّا عصمة الأنبياء والرُّسل عن الأفعال المخالِفة لأوامر اللّه ونواهيه فالدليل العقليّ قائم على أنهم معصومون عن الكبائر حتماً فلا يفعلون كبيرةً من

الكبائر مطلقاً، لأنّ فعل الكبيرة يعني ارتكاب المعصية. فالطاعة لا تتجزأ كما أنّ المعصية لا تتجزأ، فإذا تطرَّقت المعصية إلى الفعل تطرَّقت إلى التبليغ، وذلك مناقضٌ للرسالة والنبوّة. ولذلك كان الأنبياء والرسل معصومين عن الكبائر كما أنهم معصومون في مسألة التبليغ عن اللّه. أمَّا المعصية عن الصغائر فإنه قد اختلف العلماء فيها، فمنهم مَنْ قال إنهم غير معصومين عنها لأنها ليست معصية، ومنهم مَنْ قال إنهم معصومون عنها لأنها معصية. والحق أنهم معصومون في كل ما كان طُلِب فعله أو طُلِب تركه جازماً، أي جميع الفروض والمُحَرَّمَات. فهم معصومون عن ترك الواجبات وعن فعل المُحَرَّمات، سواء أكانت كبائر أم صغائر، أي معصومون عن كل ما يُسمَّى معصيةً ويصدق عليه أنّه معصية. وما عدا ذلك من المكروهات والمندوبات وخلاف الأَوْلى فهم غير معصومين عنه لأنه لا يتناقض مع النبوة والرسالة، فيجوز عليهم فعل المكروه وترك المندوب لأنه لا يترتَّب عليه إثْم. ويجوز عليهم فعل خلاف الأَولى وهو فعل بعض المباحات دون البعض لأن ذلك في جميع وجوهه لا يدخل تحت مفهوم كلمة معصية. وهذا ما يحتِّمه العقل ويقتضيه كونهم أنبياء ورسلاً من البشر. وهذه العصمة للأنبياء والرسل إنما تكون بعد أن يصبحون أنبياء أو رسلاً بالوحي إليهم، أمَّا قبل النبوة والرسالة فإنه يجوز عليهم كافة ما يجوز على سائر البشر.

الأنبياء والرسل

النبي والرسول لفظان متغايران، ولكنهما يجتمعان في إيحاء الشّرع لهما. والفرق بينهما هو أنّ الرسول مَنْ أَوحِي إليه بشرع وأُمِر بتبليغه. أمّا النبيُّ فهو من أُوحيَ إليه بشرع غيرِهِ من الرُّسل وأُمر بتبليغه. فالرسول مَنْ أُمِر بتبليغ شرعِ نفسِهِ، والنبيّ من أُمر بتبليغ شرع غيره، أي أنّ الرسول هو من بعثَه اللّه تعالى بشريعةٍ جديدةٍ يدعو الناس إليها، والنبيّ هو مَنْ بعثه اللّه لتقرير شرع سابق. فموسىٰ عليه السلام نبيٌّ لأنه أُوحيَ إليه بشرع، ورسولٌ لأنّ الشّرع الذي أُوحي له به رسالةٌ له. وأما هارون عليه السلام فهو نبيٌّ لأنه أوحي إليه بشرع لكنه ليس برسول، لأن الشرع الذي أُوحي له به ليبلّغه هو ليس رسالةً له، وإنما هو رسالة لموسى. ونبيّنا

محمد عليه الصلاة والسلام نبيٌّ لأنه أُوحي إليه بشرع، ورسولٌ لأنّ الشرعَ الذي أُوحيَ له به هو رسالةٌ له. والرسالةُ سفارةُ العبد بين الله وبين العباد، ليبيِّن ويعالج ما يحتاجونه من مصالح الدنيا والآخرة. والحكمة تقتضي إرسالَ الرّسل لما فيه من الحِكَم والمصالح. وقد أرسل اللّه تعالىٰ رُسُلاً من البشر إلى البشر مبشِّرين لأهل الإيمان بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنّار والعذاب، ومبيِّنين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والآخرة لأنّ ذلك ممّا لا طريق للعقل إليه لعدم إحاطته بالإنسان وأحواله. وقد أيّد الله الأنبياء والرُّسل بالمعجزات الناقضات للعادات لأنّ المعجزة هي أمرٌ يظهر بخلاف العادة على يد مدّعي النبوّة عند تحدّي المُنكِرين له. ولولا التأييد بالمعجزة لَمَا وجَبَ قبول قوله، ولما ظهر الصّادق في دعوى الرسالة من الكاذب. وعند ظهور المعجزة يحصل الجَزْمُ بصدقه عند من يقتنع بهذه المعجزة بأنّها لا تحصل من البشر.

وأوّل الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ. أمّا نبوّة آدم فثابتة في الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ [طه، الآية: ١٢١، ١٢٢]، ومعنى اجتباه اصطفاه. وقد دلّ القرآن أيضاً على أنّ اللّه أمر آدمَ ونهاه، فقال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة، الآية: ٣٥]. وكان آدم نبيّاً بالوحي لا غير، والنبيُّ مَنْ أُوحي إليه بشرع، وكلّ أمرٍ ونَهْيٍ هو شرع، ولأنه قد أُوحي إليه، فهو نبيّ. ونبوّة آدم أيضاً ثابتة بالسنّة، فقد روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري (أنا سيِّدُ ولَدِ آدمَ يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحَمْد ولا فَخر، وما من نبيٍّ يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي..» رواه الترمذي. وكذلك فقد أجمع الصحابة على أنّ آدم نبيّ.

وأما نبيّنا محمّد ﷺ فقد جاءت نبوّته بدعوى النبوّة وإظهار المعجزة. فقد عُلِمت دعوى النبوّة بالتّواتر الذي يفيد القَطْع. وأمّا إظهار المعجزة فيتمثّل في الإتيان بكلام الله تعالى وتحدّيه للبشر جميعاً بأن يأتوا بمثل ما أُوحي إليه سواء أكانوا بُلَغاء أم عُلَماء فقد عجزوا جميعاً عن معارضة أقصر سورة من القرآن مع

تهالكهم على ذلك. وعندما لم يتمكّنوا من المعارضة بالكلام والبلاغة ـ وهم أقدر الناس على ذلك ـ لجأوا إلى المعارضة بالقوّة والسيف. ولم يُنقَل عن أحدٍ منهم ـ مع توفّر دواعي النقل ـ الإتيان بشيء ممّا يُقارب القرآن، فدلَّ ذلك قطعاً على أنّه من عند الله تعالى، وعُلِمَ به صِدْق دعوى النبيّ ﷺ يقيناً.

أمّا عدد الأنبياء فلم يُعرف ولم يُحدَّد كما جاء في قوله تعالى للرسول ﷺ: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر، الآية: ٧٨]. ولقد ورد ذكر بعضهم في القرآن الكريم كما جاء في قول الله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ ۖ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ۚ ﴾ [الأنعام، الآيات: ٨٣ ـ ٨٩]. وقال تعالى: ﴿ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ ﴿٨٥﴾ وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا ۖ إِنَّهُم مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٦﴾ ﴾ [الأنبياء، الآية: ٨٥، ٨٦]. وقال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ ﴾ [الأعراف، الآية: ٨٥]. وقال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ ﴾ [الأعراف، الآية: ٧٣]. وقال تعالى: ﴿ ۞ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ ﴾ [الأعراف، الآية: ٦٥]. وقال تعالى: ﴿ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا ﴾ [البقرة، الآية: ٣٥]. وقال تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ ﴾ [الفتح، الآية: ٢٩]. وكلّ الأنبياء كانوا مُخبرين عن اللّه تعالىٰ لأنّ هذا معنى النبوّة والرّسالة وصادقين ناصحين للخلق لئلاّ تبطل البعثة والرسالة. وهم بذلك معصومون عن الكذب وعن الخطأ في التبليغ، كما أنّهم معصومون عن ارتكاب المعصية. أمّا ما نُقِل عن الأنبياء مما يُشعِر بالكذب والمعصية فإنه إن كان منقولاً بطريق الآحاد فلا قيمة له وهو مردود، وأمّا ما نُقِل بطريق القَطْع كمثل ما ورد في القرآن عن بعض الأنبياء، فإن منه ما حصل قبل

النبوّة والرسالة وهذا جائز في حقهم لأنّهم عُصِموا بعد الرسالة لا قبلها، ومنه ما هو من قبيل خلاف الأَوْلى كإتيانِ مكروهٍ أو ترك مندوب أو اختيار مُبَاحٍ غيره أَوْلى بالنبيّ منه، مثل مخالفتهم لأمر غير جازمٍ أو نهي غير جازم، وهذا كلّه جائز في حق الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

الفصل الثاني

الوحـــي

الوحي من أمور العقائد التي يجب على المسلم الاعتقاد بها، ودليل الوحي ليس عقليًا وإنّما هو نَقْليٌّ لأنّ الوحي لا يقع عليه الحسُّ فلا يتأتّىٰ للعقل أن يثبته مطلقاً. وكلّ محاولة لإثباته عن طريق العقل محاولة غير صحيحة لعدم وقوع الحس عليه. فدليله نقليٌّ لا عقليّ.

وقد ثبت أنّ الوحي نزل على الرّسول ﷺ بنصّ القرآن القطعي. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ [الشورى، الآية: ٣]. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى، الآية: ٥٢]. وقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم، الآية: ٣، ٤]. وقال: ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [النساء، الآية: ١٦٣]. وقال: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [يونس، الآية: ١٠٩].

والوحي الذي كان ينزل على الرّسول ﷺ له ثلاث حالات أساسية وهي حالات نزول الوحي على كل نبيّ ولا يوجد غيرها، وتدخل فيها جميع الحالات الأخرى التي تندرج تحتها. وقد بيّن الله تعالى هذه الحالات في صريح القرآن حصراً حيث قال: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى، الآية: ٥١]. ومعنى الآية أن الله لا يكلم أحداً إلا بوحي، أو بالإسماع من وراء حجاب أو بإرسال رسول. والوحي الذي كان ينزل على الرسول ﷺ له حالتان أشار إليهما الرسول حين سئل كيف يأتيه الوحي

بقوله: «أحياناً يأتيني مثل صَلْصَلة الجَرَس وهو أشدّه عليَّ فيفصم عني وقد وعيتُ عنه، وأحياناً يتمثّل المَلَك رجلاً فيكلّمني فأعي ما يقول. .» رواه الترمذي. وأيضاح هاتين الحالتين هو كالتالي:

الحالة الأولى، هي ما وقع له عليه الصلاة والسلام بإشارة المَلَك بالإلقاء من غير بيانٍ بالكلام. وذلك ما ألقاه المَلَكَ في رَوْع الرسول كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن روح القدس نَفَثَ في رَوْعي لن تموتَ نفسٌ حتى تستكمل رزقها فاتّقوا الله واجْمِلُوا في الطّلب. .» رواه مسلم. وكل ما يراه الرسول في المنام فإنّه وحي من الله يوحي له باليقظة ويوحي له بالمنام، يُلهمه الشيءَ إلهاماً في حال يقظته، ويُريه الشيءَ رؤيا في حال منامه وهو الإلهام. وقد قالت عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها: «أوّل ما بُدِىءَ رسولُ الله ﷺ الرؤيا الصادقة في النّوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. .» رواه البخاري. ومن هذه الحالة أيضاً ما وقع للرسول مما كان يحسّ به أنّه الوحي ولكنه لا يظهر له لما روي عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ: فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال». فهذه الأنواع: الإلهام والمَنام والإعطاء خفيةً دون كلام وكل ما شاكلها هي حالة واحدة تدخل تحت قوله تعالى: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى، الآية: ٥١] لأن اللغة تقول أَوْحىٰ إيحاءٍ إلى فلان أي ألهمه وسدّده. والله تعالى يقول: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل، الآية: ٦٨]. والإيحاء إلى النحل إلهامها والقذف في قلوبها وتعليمها.

الحالة الثانية، هي ما يأتيه بلسان المَلَك، فيقع في سمعه عليه الصلاة والسلام بعد علمه بدليلٍ قاطع أنّ هذا هو الوحي وهو المَلَك، والمَلَك هو جبريل عليه السّلام. قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء، الآية: ١٩٣، ١٩٤]. ففي هذه الحالة يرسل الله جبريلَ فيكلِّم الرسولَ ويسمَع كلامه ويحفظه عنه. قال عليه الصلاة والسلام «وأحياناً يتمثل لي المَلَك فيكلّمني فأعي ما يقول». وعن أبي هريرة قال: «كان النبيّ ﷺ بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال له:

ما الإيمان؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وبكتبه ورُسُله وتؤمن بالبعث. وقال ما الإسلام؟ قال الإسلام أن تعبد اللّه ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان، قال ما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنّك تراه فإنْ لم تكن تراه فإنّه يراك، قال: متى الساعة؟ قال ما المسؤول عنها بأعلَمَ من السائل وسأخبرك عن أشراطها: إذا ولدتِ الأَمَةُ ربَّتَهَا وإذا تطاوَلَ رُعاةُ الإبل البُهْم في البُنيان، وخَمْسٌ لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا النبي ﷺ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان، الآية: ٣٤]، ثم أدبر، فقال: رُدّوه، فلم يروا شيئاً، فقال: هذا جبريل جاء يعلّم الناس دينهم. . » رواه مسلم.

ووقائع نزول جبريل عليه السلام حين كان يكلِّمه فيسمع قولَه جاءت على عدّة أحوال ذُكرت في الأحاديث. فوحْيُ جبريل للرّسول هو أَنْ يُلقي جبريلُ إلى الرسول المعاني بالكلام وذلك إمّا وَحْيٌ باللفظ والمعنى وهذا محصور بالقرآن الكريم، وإمّا وحيٌ بالمعنى ويعبِّر عنه الرسول ﷺ بلفظ من عنده أو بفعله أو سكوته وهو السنّة. ويعتبر الحديث القدسيّ من السنّة لأن معناه وحيٌ من الله ولفظه من عند الرسول عليه الصلاة والسلام. ولا يجوز اعتبار ألفاظ الحديث القدسيّ من الله مطلقاً لأنّ الألفاظ التي من الله خاصة فقط بالقرآن الثابت إعجازه. وكما أنّ السنّة كانت تأتي في الإلهام والمنام والإلقاء في القلب، فإنها كانت تأتي كذلك في حالة اليقظة أو تكليم جبريل للرسول. وقد جاءت عدة آياتٍ تنصّ على الوحي بالقرآن كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الشورى، الآية: ٧]، وقوله: ﴿ وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ [فاطر، الآية: ٣١] والكتاب هو القرآن، وقوله: ﴿ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام، الآية: ١٩]، وقوله: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [يوسف، الآية: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ [الكهف، الآية: ٢٧]. وقد جاءت كذلك آيات في الوحي عامةً تشمل السنة كقوله تعالى: ﴿ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ﴾ [سبأ، الآية: ٥٠]، وقوله: ﴿ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾ [النساء، الآية: ١٦٣]، وقوله: ﴿ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾

[الأحزاب، الآية: ٢]. أما حالة الوحي بالتكليم من وراء حجاب الواردة في قوله: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى، الآية: ٥١]، فقد حصلت مع النبيّ موسىٰ عليه السلام حين كلّمه الله تعالى من وراء حجاب، فسمع موسى صوته دون أن يراه. ولم يَرِدْ أنّ ذلك حصل مع الرسول محمد ﷺ إلاّ في حالة واحدة أثناء الإسرا والمِعراج الذي جاء في الحديث الصحيح والذي أشارت إليه آيات سورة النجم في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾ [النجم، الآيات: ٥ ـ ١٠]. وما عدا هذه الحالة أثناء الإسراء والمعراج، فإنّ الوحي الذي نزل على الرسول ﷺ كان في الإلهام وفي إرسال الرسول.

وعلى أيّ حال فإن جميع أنواع الوحي هي حجّة. فأخبار المَلَك للرسول بالكلام أو الإشارة وحيٌ صريح، والإلهام والرؤيا وحيٌ صريح، وتكليم الله للنبيّ كذلك وحيٌ صريح. وهذا الوحي بجميع أنواعه حجة قطعيّة في النصوص القطعيّة الثُّبوت القطعيّة الدِّلالة.



الجزء الرابع

اللغة

الباب الأول

الفصل الأول:

تمهيـــد.

طريقة معرفة اللغة العربية.

ألفاظ اللغة وأقسامها.

- تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ وحده.
- تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده.
- تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول.

الفصل الثاني:

- الترادف.
- الاشتـــراك.
- الحقيقة والمجاز.
- الحقيقة الشرعية.
- الحقيقة العرفية.
- التعريب والاشتقاق والمجاز.

الباب الثاني
الكتاب والسنة وطرق الاستدلال

الفصل الأول:

- تمهيـد.
- الأمر والنهي.
- أنواع الأوامر والنواهي.

الفصل الثاني: المنطوق والمفهوم:

- تمهيـد.
- المنطـوق.
- المفهـوم.
- مفهوم المخالفة.
- الصفـة.
- الشـرط.
- الغايـة.
- العـدد.
- ما لم يعمل به من مفهوم المخالفة.

الفصل الثالث:

- صيغة الأمر والنهي.
- صيغة الأمر.
- طريقة فهم صيغة الأمر.
- صيغة النهي.
- الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.
- خاتمة في اللغة.

الباب الأول

الفصل الأول :

تمهيـــد .

طريقة معرفة اللغة العربية .

ألفاظ اللغة وأقسامها .

- تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ وحده .
- تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده .
- تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول .

الفصل الثاني :

- الترادف .
- الاشتـــراك .
- الحقيقة والمجاز .
- الحقيقة الشرعية .
- الحقيقة العرفية .
- التعريب والاشتقاق والمجاز .



الفصل الأول

تمهيـــد:

اللغة هي عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني، فلمّا كانت دلالة الألفاظ على المعاني من وضع الواضع كان لا بدّ من معرفة الوضع ثم معرفة دلالة الألفاظ. والوضع هو تخصيص لفظ لمعنى، إذ، أو متى أُطلق الأول فُهِم الثاني. وسبب وضع اللغة هو أنّ الإنسان محتاج إلى غيره من أبناء جنسه لأنه لا يستطيع أن يستقلّ بما يحتاج إليه في المَعَاش والغذاء واللباس والمسكن والسّلاح، كان لا بدّ له من الاجتماع مع غيره من بني الإنسان. ومن هنا كان اجتماع الإنسان بالإنسان أمراً طبيعيًّا فكان الإنسان اجتماعيًّا بالطبع. وهذا الاجتماع بين الناس لا يتمّ فيه التعاون ولا يحقّق الغايةَ منه من سدّ الحاجة إلاّ بأن يُعَرِّفَ أحدُهُما الآخرَ ما في نفسه فكانت هناك الحاجة إلى شيء يحصل به التعريف. ومن هنا جاء وضع اللغات لأنّ هذا التعريف لما في الذهن لا يتمّ إلاّ باللفظ أو الإشارة أو المثال.

واللفظ أَفْيَدُ من الإشارة أو المِثال لعمومِهِ، إذ اللفظ يشمل الموجودات محسوسةً ومعقولةً، ويشمل المعلوماتِ ممكنةً أو ممتنعةً لإمكان وضع لفظٍ لكلّ ما يُراد من تلك المعاني، بخلاف الإشارة فإنّه لا يمكن وضعها إزاء المعقولات ولا الغائب ولا المعدوم، وبخلاف المثال فإنه يتعذّر أو يتعسّر أن يحصلَ لكل شيءٍ مِثالٌ يطابقه لأنّ الأمثلة المجسّمة لا تفي بالمعدومات ولو فرض وفاء المثال فإن فيه كلفة. وأيضاً فإنّ اللفظ أيسر من الإشارة والمثال، لأنّ اللفظ مركّب من

الحروف الحاصلة من الصوت، وهو يحصل من الإنسان طبيعيًّا، فكان اتِّخاذه وسيلةً للتعبير عمّا في النفس أظهر وأَوْلى وأَسهل، ومن هنا كان سبب الوضع للّغات هو التعبير عمّا في النفس وموضوعها هو الألفاظ المركّبة من الحروف.

أمّا الأشياء الموضوعة لها هذه الألفاظ فهي المعاني الذهنيّة دون الخارجية. لأنّ الوضع للشيء فَرعٌ عن تصوُّره، فلا بدَّ من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له. وهذه الصورة الذهنيّة هي التي وُضِع لها لفظ الإنسان لا الماهيّة الخارجيّة، وذلك لأنّ اللفظ قد وُضِع للتعبير عمّا في الذهن وليس للماهيّة، فهو غير الفكر. فالفكر هو الحكم على الواقع، وهو عبارة عن نقل الواقع بواسطة الإحساس إلى الذهن مع معلومات سابقة تفسِّر هذا الواقع.

أما اللّفظ فإنّه لم يوضع للدلالة على حقيقة الواقع ولا على الحكم عليه بل وُضِع للتعبير عمّا في الذهن سواء طابق الواقعَ أم خالفَه، لأنّ إطلاق اللفظ دائرٌ مع المعاني الذهنيّة دون الخارجية. فنحن إذا شاهدنا شيئاً فظننّا أنّه حَجَرٌ، أطلقنا عليه لفظ الحجر. فإذا دنونا منه وظننّاه شَجَراً أطلقنا عليه لفظ الشجر، ولكن إذا ظننّا أنه بشرٌ أطلقنا عليه لفظ البشر، وهكذا فالمعنى الخارجي لم يتغيّر مع تغيّر اللفظ فدلَّ على أنّ الوضع ليس له بل لما في الذهن. وأيضاً لو قلنا أن زيداً قائم ووضعنا هذا القول لقيام زيد الموجود في الخارج ثم قعد زيد أو مشى أو نام فقد بطل القول مع أنّه لم يبطل ما في الذهن، فدلّ على أن الوضع ليس للحقيقة القائمة وإنما هو لما في الذهن. فالألفاظ ليست دلالةً على الحقائق وإنما هي تعبير عمّا في الذهن، فقد تكون مطابقةً للحقيقة وقد تكون مخالفةً لها، والألفاظ وضعت ليفيد الوضع النِّسب الإسناديّة أو التقييديّة أو الإضافيّة بين المفردات بضمٍّ بعضها إلى بعض كالفاعليّة والمفعوليّة وغيرهما، ولإفادة معاني المركّبات من قيام وقعود. فلفظ زيدٌ قائمٌ مثلاً، وُضِع ليُستفادَ به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره، وليس الغرض من الوضع أن يُستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أي تصوّر تلك المعاني، بل الغرض من وضع اللفظ إفادة النِّسب ليحصل التعبير، أي أن الغَرَض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النِّسب لغرض التعبير عمّا في الذهن.

وأما الواضع للّغات فهو أن اللغات كلها اصطلاحية، فهي من وضع الناس وليست من وضع الله، أي أن الناس اصطلحوا عليها. واللغة العربيّة كسائر اللغات وضعها العرب واصطلحوا عليها فتكون من اصطلاح العرب وليست توقيفية من الله تعالى. إذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها أي أعلِمْنا بها فإنّ هذا التوقيف إنّما يكون عن طريقٍ من طرُقه، أي إمّا بالوحي وإمّا بخلق علمٍ ضروريٍّ في عاقل بأنّ الله تعالىٰ وضعها لهذه المعاني. أمّا التوقيف عن طريق الوحي فباطلٌ لأنه يلزم تقديم بعثة الرُّسل على معرفة اللغات حتى يعرّفهم اللغة التي وضعها الله ثم بعد ذلك يبلّغهم الرسالة. لكنّ البعثة متأخّرة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم، الآية: ٤]. وبهذا يثبت أنّ اللغة ليست توقيفية من الله. وأما التوقيف عن طريق خلق علم ضروريٍّ فباطلٌ أيضاً لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم، لأنّ حصول علم ضروري بوضع الله للغة يستلزم العلم الضروري بالله تعالى، لكنّ معرفة الله تعالى ليست بالضرورة وإنما بحصول العلم فلا تكون معرفة الله بالضرورة وإنما بحصول العلم وبذلك يثبت أنها ليست توقيفيّةً وإذا ثبت أنها ليست توقيفية من الله فتكون من وضع البشر أي تكون اصطلاحاً من الناس.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، الآية: ٣١]، فإنّ المُراد منه مُسَمَّيات الأشياء لا اللّغات. فقد علّم الله آدم حقائق الأشياء وخصائصها، أي إعطاء المعلومات التي يستعملها للحكم على الأشياء، لأنّ الإحساس بالواقع لا يكفي وحده للحكم عليه وإدراك الواقع. فالله تعالى علّم آدم الأسماءَ، أي مُسَمَّيات الأشياء، فأعطاه معلوماتٍ يستطيع بها أن يحكم على الأشياء التي يحسّها. فالمُراد بالأسماء في هذه الآية هو المسمَّيات كما يدل على ذلك الواقع، لأنّ آدم عرف الأشياء لكنه لم يعرف اللّغات، واللغة إنما هي وسيلة للتعبير ليس غير. فسياق الآية يدلّ على أنّ المراد من كلمة ﴿**الأسماء**﴾ هو مسمَّيات الأشياء وحقائقها وخصائصها. وأما قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾ [الروم، الآية: ٢٢]، أي لغاتكم، فلا دلالة فيه على أنّ اللغات

من وضع الله بل فيه دلالة على قدرة الله المتمثلة باختلاف اللغات وليس معناها كون الله قد وضع لغاتٍ مختلفة. فالآية تشير إلى اختلاف اللغات وليس إلى وضع الله للغاتٍ مختلفة. وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم، الآية: ٢٣]، فليس فيها ذَمٌّ من الله تعالى على التسميات وإنّما ذَمٌّ لإطلاقِ الكفّار لفظ (الإلٰه) على الأصنام واعتقادهم بها. فاللّات والعزّىٰ ومناة أسماء أعلامٍ على أصنام، وقرينة اختصاصها بالذمّ دون سائر الأسماء دليل على ذلك. وعليه فلا دلالة في هذه الآيات على أنّ اللغات توقيفية، ولا يوجد دليلٌ شرعيٌ على أنّ اللغات توقيفيّة من الله، بل الواقع المشاهَد أنّها اصطلاح من الناس ومن وضع البشر وليست من الله تعالىٰ.

طريقة معرفة اللغة العربية:

اللغة العربية اصطلح عليها العرب، فوضعوا بلسانهم ألفاظاً معيّنةً للدّلالة على معاني معيّنة، كلفظ السّماء. وما دامت اللغة العربية اصطلاحاً للعرب فطريق معرفتها يكون بأخذها عنهم، فإذا قالوا إن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا فيُقبَل بقولهم ويُسلَّم به لأنّه لا مَشَاحةَ في الاصطلاح، فالمسألةُ مسألةَ مصطَلح اصطلحوا عليه وليست مسألة عقلية ولا متعلقة بالإدراك. والمُراد بالعرب هنا هم العرب الأقحاح الذين كانوا يتكلّمون اللغة العربية قبل فساد اللّسان العربي، وقد ظلّ قسمٌ منهم حتى القرن الرابع الهجري يسكن البادية ولم تفسد لغتهم، وهي اللغة التي تؤخذ عن العرب. أمّا طريق الأخذ عنهم فيكون بطريق الرواية الصحيحة، فاللفظ حتى يعتبر لفظاً عربياً لا بدّ أن يُروى عن العرب بالرّواية الصحيحة. ومن هنا كانت طريق معرفة اللغة العربية هي النقل المتواتر وخبر الآحاد. فالنقل المتواتر هو ما كان معلوماً بحيث لا يتشكّك فيه، أي الذي لا يقبل التشكيك، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً والعَرَض عَرَضاً ونحوه من الأسماء كالسّماء والأرض والحَرّ والبرد ونحوها.

وأمّا الآحاد فهو ما لم يكن معلوماً لنا ولا تواتُرَ فيه، فطريق تحصيل الظنّ به

إنّما هو أخبار الآحاد، أي نقل الآحاد، كالألفاظ المرويّة المُعَنْعَنَة عن الأُدباء الباحثين في اللغة كالخليل والأصمعي ونحوهما. وأكثر ألفاظ اللغة العربيّة من الأوّل، أي من المتواتر والأقلّ منها من الثاني أي من الآحاد. فهذه هي طريقة أخذ ومعرفة اللغة العربية بالرواية الصحيحة عن العرب إمّا تواتراً أو آحاداً ولا طريقة غيرهما. وأمّا العقل فلا ينفع في معرفة اللغة العربية ولا قيمة له، لأنّ المسألة مسألة نقل عمّن وضع اللغة وليست مسألة إدراك. فالعقل إنّما يستقلّ بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، وأمّا وقوع أحد الجائزَيْن فلا يهتدي إليه العقل. واللّغات من هذا القبيل لأنّها متوقفة على الوضع، إذ وضع لفظٌ معيّن لمعنى معيّن من الممكنات، والعقل لا يمكن أن يستقلّ بإدراك أنّ الواضع وضع هذا اللفظ أو ذاك لهذا المعنى أو لذاك فذلك يتوقف على النقل عن الواضع. ومن هنا لا محلّ للعقل في اللّغة بل تتوقف معرفتها على النقل عن الواضع، ولمعرفة اللغة طريقان ليس غير، أحدهما التواتر والثاني الآحاد، أو بعبارة أخرى طريق معرفة اللغة هو الرواية ليس غير.

ألفاظ اللغة وأقسامها:

وضع العرب ألفاظاً معيّنةً للدلالة على معانٍ معيّنة فكان اللفظ هو الدالّ على المعنى وكان المعنى هو المدلول عليه باللفظ. ولهذا كانت أبحاث اللغة هي أبحاث عن الألفاظ وحدها وأبحاث عن الألفاظ والمعاني، وأبحاث عن المعاني وحدها. ومن هنا كانت الألفاظ الموضوعة ثلاثة أقسام: الأول للدّالّ وحده (أي للفظ)، والثاني باعتبار الدالّ والمدلول (أي اللفظ والمعنى)، والثالث للمدلول وحده (أي المعنى وحده).

تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ وحده:

ينقسم اللفظ باعتبار الدالّ وحده إلى ثلاثة أقسام: أحدها دلالة المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام مُسمّاه، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وسُمّي بذلك لأنّ اللفظ طابقَ معناه. والثاني دلالة التضمّن، وهي دلالة اللفظ على جزء

المسمّى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسُمّي بذلك لتضمنّه إيّاه، أي لكون المعنى المدلول في ضمن الموضوع له. والثالث دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة، وسمي بذلك لكون المعنى المدلول لازماً للموضوع له. والمُعتبَر باللزوم هو اللزوم الذهني، أي أنّ دلالة الالتزام، تكون في اللاّزم الذهنيّ وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، سواء كان لازماً في الخارج كالسرير والارتفاع أم غير لازم في الخارج كالعمى والبصر.

تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده:

ينقسم اللفظ باعتبار المدلول وحده إلى خمسة أقسام: أحدها أن يكون مدلول اللفظ معنى، والثاني أن يكون لفظاً مفرداً مستعملاً والثالث أن يكون لفظاً مفرداً مهملاً، والرابع أن يكون لفظاً مركباً مستعملاً، والخامس أن يكون لفظاً مركّباً. وقد تمّ هذا التقسيم لأنّ مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظاً، فإن كان لفظاً فقد يكون مفرداً وقد يكون مركّباً وكل منهما قد يكون مهملاً، ومجموع ذلك خمسة أقسام. فالقسم الأوّل أن يكون المدلول معنى أي شيء كالحيوان. والثاني أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مستعملاً مثل لفظ الكلمة فإنّ مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف، فكل منها لفظ ومعناها كذلك لفظ. والثالث أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مهملاً كأسماء حروف الهجاء، فحروف (ضَرَب) وهي: الضاد والرّاء والباء لم توضع لمعنى، مع أنّ كلاًّ منها قد وضع له اسم، فللأول الضّاد وللثاني الرّاء وللثالث الباء. فلفظ حروف الهجاء لها مدلول ومدلولها ليس معنى وإنّما هو لفظ وهي الألف والباء والتاء إلخ. . ، فكلمة حروف الهجاء لفظ ومعناها كذلك لفظ ولكّنه لفظ مُهمل. والرابع أن يكون المدلول لفظاً مركباً مستعملاً نحو الخبر، مثل زيدٌ قائمٌ، فلفظ (الخبر) له مدلول ومدلوله ليس معنى وإنما هو لفظ. والخامس أن يكون المدلول لفظاً مركّباً مهملاً وهو الهذيان، بأن يجمع ألفاظاً مهملة ويتكلّم بها، أو بأن لا يدلّ مجموعُ الكلام من حيث هو على معنى وإن دلّ كل جزء منه على معنى مثل تركيب جملة (من

ضرب منزلاً قاصداً التركيب) وما شاكَلَ ذلك ممّا لا معنى له جملةً، لكن لكلّ لفظ منه معنى. وهذا القسم غير موضوع أي لم تضعه العرب، لأن الغرض من التركيب هو الإفادة وهذا لا يفيد فيكون غير موضوع ولكنه موجود وهو ما يسمى الهذيان. ولا شك أنّ الهذيان كلام مركّب لكنه مُهمَل. والمركّب هو ما دلّ جزؤه على جزء المعنى وهو من أقسام الدالّ وحده، وقد صيغ لإفهام السامع النّسبَ والمعاني المركّبة بعد علمه بأوضاع المفردات. وينقسم المركّب إلى ستة أقسام هي: الاستفهام والأمر والالتماس والسؤال والخبر والتنبيه. والمتكلّم إنّما يصيغ المركَّب من المفردات ويؤلِّفها لإفهام الغير ما في نفسه، فتارةً يفيد طلباً وتارةً يفيد غير ذلك. فإن أفاد طلباً بذاته فإنّه ينظر فيه، فإن كان الطلب للماهيّة، فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الإنسان؟ وهل قام زيد؟ وإن كان الطلب لتحصيل الماهيّة مع الاستعلاء على المطلوب منه فهو الأمر مثل قول الله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [المزمل، الآية: ٢٠]. وإن كان الطلب لتحصيل الماهيّة مع التساوي فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره، كقولك لصديقك أعطني الكتاب وخذ الإبريق. وإن كان الطلب لتحصيل الماهيّة مع التسفل أي التذلّل فهو السؤال كقول العبد: اللهمّ اغفرْ لي وارحمني. وإن لم يفد التركيب الطلبَ بالذاتِ أي بالوضع، بأن لا يدلّ على طلب أصلاً، كقام زيد، أو يدلّ عليه ولكن لا بالذات أي ليس بالوضع كقولك أنا طالبٌ كذا، فإنه إن كان محتملاً التصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيدٌ، وإن كان غير محتمل التصديق والتكذيب فهو التنبيه ويندرج فيه الترجّي والتمنّي والقَسَم والنّداء. ولهذا تكون أقسام المركَّب ستة أقسام باعتبار أنّ كل ما يندرج في التنبيه قسمٌ واحدٌ.

تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول:

ينقسم اللّفظ باعتبار الدالّ والمدلول، أي باعتبار اللفظ والمعنى، إلى سبعة أقسام: هي المفرد والمتباين والمترادف والمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز. وذلك لأنّ اللفظ والمعنى، إمّا أن يتّحدا، أو يتكثّر اللفظ ويتكثّر المعنى أو يتكثّر اللفظ مع اتحاد المعنى، أو يتكثر المعنى مع اتحاد اللفظ. فالأوّل أن يتّحد اللفظ

والمعنى كلفظ (اللّه) فإنّه واحدٌ ومدلوله واحدٌ وهو المنفرد، وإنّما سمي بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه. والثاني أن يتكثّر اللفظ ويتكثّر المعنى كالسّواد والبياض وهو المتباين، وإنما سُمِّيت بالألفاظ المتباينة لأنّ كلّ واحد منها مُباينٌ للآخر أي مخالف له في معناه. والثالث أن يتكثّر اللفظ ويتّحد المعنى مثل الأسد والهِزْبر وهو المترادف، وسُمّيت بالألفاظ المترادفة أخذاً من الرديف وهو ركوب اثنين على دابةٍ واحدة، إذ اللفظان أو الألفاظ في المترادف قد تدلّ على معنى واحد. والرّابع أن يتكثّر المعنى ويتّحد اللفظ، أي يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، بحيث يكون اللفظ وَضْعاً لكلّ واحد من تلك المعاني كالعين للباصرة والجاريةِ والجاسوسِ وهو المشترك. والخامس أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ولكنّ اللفظ لم يوضع لكلّ واحد بل وضع لمعنى ثمّ نقِل إلى غيره واشتهر في المعنى الثاني، كالصلاة وكالدّابّة وكالفاعل عند النُّحاة وهو المنقول. ويسمّى بالنسبة للمعنى الأول منقولاً عنه وللمعنى الثاني منقولاً إليه، ويسمى منقولاً شرعيًّا، إن كان الناقل الشرع كالصلاة، ويسمى منقولاً عُرفاً إن كان الناقل العرف العام كالدّابة، ويسمى منقولاً اصطلاحاً إن كان النقل اصطلاحيًّا خاصًّا كالفاعل عند النّحاة. والسادس أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ولكن اللفظ لم يوضع لكلّ واحد بل وُضِع لمعنى ثم نُقِل إلى غيره لعلاقة، ولكنّه لم يشتهر في المعنى الثاني أي لم يغلب عليه. في هذه الحالة إن أُطلق على المعنى الموضوع له فهو الحقيقة، وإن أُطلق على المعنى المنقول إليه فهو المَجاز وهو القسم السابع من تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول.

وسوف نحاول في هذا المبحث تحديد كيفيّات ربط الألفاظ بالمعاني على معهود لسان العرب الأقحاح الذين وضعوا اللغة العربيّة على اعتبار الدالّ والمدلول، من حيث الترادف والاشتراك والحقيقة والمجاز وما إلى ذلك من المصطلحات لإزالة الالتباسات والمغالطات اللغويّة التي أوقع الكاتِبُ نفسَه بها.

الفصل الثاني

التـــرادف :

حيث أنّ الكاتب عاش في مؤلّفه أسيراً للفكر الماركسي في نظريته المادية (الديالكتيكية) والتاريخية وفهمهما للطبيعة ولحوادثها، وخالفَ بذلك تفكيرَه العلمي الذي يفترض تخلي الباحث عن كلّ آراء سابقة أثناء البحث، فقد تسبب ذلك في ضياعه وعدم تمكّنه من أن يكون موضوعيًّا في ما يكتب، وفي فقدانه للرؤية وعدم قدرته على الحكم على أي شيء صغيراً أو كبيراً إلاّ من خلال التناقض التصادمي في الأشياء والحوادث. فانضبع الكاتب في قوانين الجَدَل الخاصّ والعامّ وقيّد نفسَه بالسير باتجاه واحد مقفلاً عينيه عن كلّ الحقائق الأخرى التي قد تهدم أفكاره، واستسلم لتلك الأفكار الفاسدة في كل بحث تطرّق إليه في كتاباته. فهو بكلّ سهولة قام بإنكار وُجود (الترادف) في اللغة مع أنّه حقيقة ساطعة كسطوع الشمس وذلك بعد أن ورَّط نفسه بتفصيل وتوزيع القرآن الكريم إلى أقسام مختلفة كقسم النبوءات والعلوم والحقائق الموضوعية الموجودة خارج الذات، وقسم الرسالة ـ التشريع ـ الذي قال إنّه قابل للتبديل والتغيير حسب الزّمان والمكان بموجب قواعد الشرطيّة الماركسيّة وأحوالها. لذلك كان لا بدّ له من إنكار الترادف في اللغة وإلاّ انهارت الركيزة الأساسية من نظريّته وبالتالي لم يعد فهمه للقرآن الكريم يتناسب مع فهمه للفلسفة الماركسية، فإنكاره للترادف في اللغة كان لازماً حتى يكون قسم (القرآن) بموجب تعريفه هو القسم المُعْجِز أي

الحقائق الموضوعية الثابتة. أمّا ما تبقّى من القرآن الكريم فهو غير مُعْجز لأنّه تشريع ورسالة يمكن أن تتغيّر وتتطوّر حسب زعمه، ولهذا قال الكاتب أن (القرآن) والكتاب (الفرقان) والذِّكْر لها مدلولات مختلفة، فالقرآن هو ليس الفرقان والكتاب هو ليس القرآن وهكذا. ولهذا لا بد له من إنكار الترادف معتمداً على أفكار أستاذه الدكتور/ جعفر دكّ الباب، التي استقاها بدوره من بعض آراء فهمها من مدرسة أبي علي الفارسي المتمثّلة في ابن جنّي وعبد القاهر الجرجاني. واعتمد الكاتب كذلك على معجم مقاييس اللغة لابن فارس لتحديد فروق معاني الألفاظ التي بحث فيها، لأن ابن فارس تلميذ مقلِّد أخذ برأي استاذه (ثعلب) حول التباين بين اسم الذات واسم الصفة، وله عبارة مشهورة وهي (ما كان يُظنّ في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من المتباينات).

الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالّة على واحد باعتبار واحد، كالإنسان والبشر الدالَّين على الحيوان الناطق وكالبُرِّ والقمح، وكجَلسَ وقَعَد، ومثل ما نقل عن العرب من قولهم الصّلهب والشّوذب من أسماء الطويل، والبهتر والبحتر من أسماء القصير إلى غير ذلك. وسبب وقوع الترادف في اللغة آتٍ من كون الألفاظ موضوعة من واضعين مختلفين، وذلك بأن تضع قبيلةٌ لفظ القمح مثلاً للحَبِّ المعروف وتضع قبيلةٌ أخرى لفظ البُرّ له أيضاً ويشتهر الوضعان. وقد يكون الترادف آتٍ من واضعٍ واحدٍ إمّا لتكثير الوسائل للإخبار عمّا في النفس وإمّا للتوسّع في مجال البديع. والبديع هو اسمٌ لمحاسن الكلام كالسَّجْع في النّثر والقافية في الشعر كقولك (ما أبعدَ ما فاتَ وما أقربَ ما هو آت)، فلو عبّرت بلفظِ مضى بدل لفظِ فاتَ لما حصل هذا الوَقْع، وفي المجانَسة كقولك (اشتريتُ البُرَّ وأنفقتُهُ في البِرِّ) فلو عبّرتَ بلفظ القمح بدلَ لفظ البُرِّ لذهب المطلوب، وفي القَلْبِ كقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝﴾ [المدثر، الآية: ٣] فلو عبّر بلفظ والله فكبِّرْ لفات المطلوب وهو فربّك تقرأ طرداً (ربّك) وعكساً (كبّر) فيكون الترادف قد أغنى اللغة العربية. ولقد أورد صاحب القاموس في كتابه الذي أسماه (ترقيق الأَسَل لتصنيف العَسَل) ثمانين اسماً للعسل منها العسل والضّرب والشّهد والشّراب والرِّضاب

والسُّلاف والرّحيق. ومن أسماء السيف كما ذكر ابن خالويه الصّارم والقضيب والصمصامة والحُسام والمهنّد. وفي ـ أمالي الزجاجي ـ يُقال للعمامة، العصابة والتاج والمكوّرة. وقال ابن السكيت العرب تقول لأقيمنّ ميلك وجنفك وصدعك وضلعك وقذلك وكلها بمعنى واحد. ويقال قُطِعت يدُهْ «جُذِمتْ وبُتِرتْ وبُتِكت وصُرِمتُ وجُذَّتْ». قال القالي في أماليه حدّثني أبو بكر بن دريد رحمه الله قال حدّثني أبو عبيد اللّه محمد بن الحسين، قال حدَّثني المازني بن الحسين قال: سمعت أبا سرار الغنوي يقرأ ﴿وإذ قتلتم نسمة فادّرأتم فيها﴾. . . الآية. فقال له إنما هي وإذ قتلتم نفساً فقال النّسمة والنفس واحد. وفي الجمهرة قال أبو زيد قلت لأبي: ما المُحْبَنْطِيءُ قال: المُتَكَأْكِيءُ قلت: ما المُتكأكِيءُ قال: المُتَآزف، قلتُ: ما المُتآزَفُ؟ قال: أنت أحمق.

والكلمات المترادفة في اللغة كثيرة مثل جاء وأتى، وظنّ وزعم وكلمة عزر ونصر، وما شابه ذلك. ويحتاج فهم المعنى المراد من الكلمة فهم التراكيب ولا يمكن أن يفهم معناها بمجرد قواميس اللغة كما فعل الكاتب، بل لا بدّ من معرفة التركيب الذي وردت فيه هذه الكلمة لأنّ التركيب يعيِّن المعنى المراد منها. وكما نقول ذلك في المفردات بالنسبة للتراكيب يقال بالنسبة للتراكيب نفسها، فهي من حيث هي ألفاظ وعبارات مطلقة دالّة على معاني مطلقة، وكان من شأن العرب الاستغناء ببعض الألفاظ عمّا يُراد منها إذا كان المعنى المقصود على استقامته. فقد حكى ابن جنّي الذي استشهد به الكاتب عن عيسى بن عمر قال سمعت ذا الرِّمة ينشد:

وظاهِرْ لها من يابِس الشّخت واسْتَعِنْ　　　عليها الصّبا واجعلْ يديكَ لها سِتْرا

فقلت أنشدتني من بائس فقال يابس وبائس واحد. وعن أحمد عن ابن يحيى قال أنشدني ابن الأعرابي:

وموضع زير لا أريد مَبيتَه　　　كأنّي به من شدّة الرَّوع آنس

فقال له شيخ من أصحابه ليس هكذا، أنشدتنا وموضع ضيق فقال سبحان الله تصحبنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أنّ الزير والضيق واحد.

ومع ذلك فإنّ علماء محترمين في اللغة العربية قد قالوا بإنكار الترادف وعدم وقوعه في اللغة لكن قد يكون صحيحاً عند الالتزام بالألفاظ بعينها حين يوجد هناك قَصْدٌ معيّن من التعبير بها ضمن نطاق محدَّد. فإنّه يُروى أن أحد الرواة حين أنشد:

لعمرُكَ ما دهري بتأبين مالكٍ ولا جَزَعٌ مما أصاب فأوجعا

فوضع كلمة هالك بدل مالك فقال لعمرك ما دهري بتأبين هالك، غضب وقال الرواية مالك، وليس بهالك كون المرثي هو مالك لا مطلق شخص هالك.

والقرآن الكريم وردت فيه ألفاظ مُلْزِمة ولا يمكن أن يؤدّىٰ المعنى بدونها، فقوله تعالى ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم، الآية: ٢٢]، فإن كلمة ضيزىٰ هنا لا يمكن أن تؤدي معناها أية كلمة مرادفة أو مقاربة لا قسمةٌ ظالمة ولا جائرة، ولا غير ذلك ممّا هو في معناها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾﴾ [لقمان، الآية: ١٩]، فإنّ كلمة الحمير لا يمكن أداء المعنى بغيرها، من أجل ذلك رُوعيَ لفظُها في التركيب محافظةً على المعنى. فهذا الاستعمال معروف من حيث المحافظة على التعبير بنفس اللفظ أو عدم المحافظة.

أمّا من حيث المحافظة على المعنى الإفرادي بتبيانه أو عدم المحافظة، فقد كان من مقصود العرب أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بغضّ النظر عن اللفظ وذلك لأنّ العرب إنّما كانت تعتني بالمعاني واصطلحت الألفاظ من أجلها. إلا أنه إذا كان مقصود الجملة المعنى الإفرادي فيجب أن توجه العناية إلى معنى المفردات مع معاني الجملة، وإذا كان مقصود الجملة المعني التركيبي، فإنه يُكتفى بالمعنى الإفرادي لئلاّ يفسُد على القارىء فهمُ المعنى التركيبيّ للجملة. وقد جاء القرآن الكريم على هذا المعهود وسار عليه في مختلف الآيات. ولذلك قال عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس، الآية: ٣١]. «نُهينا عن التكلّف والتعمّق»، أي في المعنى الإفرادي في مثل هذه الجملة المُراد منها التركيب. إلا أنّه إذا كان المعنى الإفرادي يتوقف عليه المعنى التركيبي فيجب بذلك العناية بالمعنى

الإفرادي، ولهذا نجد عمر بن الخطاب نفسه سأل وهو على المنبر عن المعنى الإفرادي لكلمة التخوف حين قرأ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل، الآية: ٤٧]، فقال له رجل من هُذَيل التخوّف عندنا التنقص وأنشده:

تخوّف الرَّحْلُ منها تامِكاً قَرِداً كمَا تخوّف عودَ النّبعة السَّفَنُ

(والسفَنُ الحديدة التي يُبرَّدُ بها خشب القوس، والقَرِدُ الكثير القردان والتامِك العظيم السَّنام: أي أن الرّحل تُنْقِص الناقةَ وتَبْرُدُ ظهرَها كما تُنْقِصُ الحديدةُ خشبَ القِسِيِّ). وحين أنشده الهذليُّ بيتَ الشعر وفسّر لعمر التخوّف قال عمر: «أيها الناس تمسّكوا بديوان شعركم في جاهليّتكم فإنّ فيه تفسير كتابكم».

إذن فالثابت عند جمهور علماء اللّغة أن التّرادف موجود في اللغة العربية ومرويٌّ عن العرب، وكون اللغة، وضعها العرب الذين كانوا قبائل متفرقة ومتواجدة في مناطق متعددة ويعيشون في ظروف مختلفة، فإن ذلك يقتضي وقوع الترادف في اللغة. ولا يشغب على ذلك رأي أبي علي الفارسي ومدرسته وخاصة المتطرفون منهم كثعلب، الذين قالوا بعدم وقوع الترادف في اللغة. فواقع نشوء اللغات ومنها اللغة العربيّة باعتبارها ألفاظاً كثيرةً وُضِعت من البشر للدلالة على معاني معيّنة يحتِّم وقوع الترادف. وإنه لو كان لكلّ لفظ معنى غير معنى اللفظ الآخر بشكل قطعي لما أمكن لنا أن نعبّر عن أي شيء سوى بعبارة واحدة فقط، وذلك كأَنْ نختار بين (لا ريب فيه ولا شكّ فيه)، فلو كان الرّيب غير الشك فلن يكون هناك خيار. وقد يأتي المرء بالإسمَيْن المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد تأكيداً أو مبالغةً كقول الشاعر: «وهندٌ أتى من دونها النَّأْيُ والبُعْدُ» فالنَّأْيُ هو البُعْد. وعلى ذلك جرى أسلوب العرب الأقحاح الذين أخذنا عنهم اللغة توفيقاً في التعبير عمّا بخاطرهم من أفكار. والترادف معروف وموجود في اللغات الإنسانية كافّة، لا في اللغة العربية فقط. فكما في اللغة العربية مرادفات كثيرة لذات الشيء أو ذات الفعل كقولك «رأى ونظر وشاهد وأبصر» نجد في اللغة الإنجليزية الكثير من المرادفات المشابهة كقولهم gift أو present عن الهديّة فهي تحمل ذات المعنى تماماً دون اختلاف، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وعليه فالترادف في اللغة العربية، كما هو في اللغات كافة، حقيقة لغويّة لا يمكن لأحد إنكارها، ومن ينكرها فهو جاهل أو مغرض.

إنما الكاتب كان لا بدّ له من إنكار الترادف في اللغة حتى يستطيع أن يُلبس الإسلامَ طاقيةَ الماركسيّة وليفكّك كتاب الله تعالى إلى ما أسماه بالكتاب والقرآن والفُرقان والذِّكْر حتى تنسجم آراؤه مع قوانين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. فقام بتقسيم معنى القرآن إلى ما أسماه بالنبوّة (قوانين + علوم) أي ثوابت موضوعية خارجة عن الذات، وما تبقّى من كتاب الله سبحانه وتعالى قال عنه إنه رسالة تشريع قابلة للتغيير والتطوير والتبديل. وبذلك يكون شيطانه الفعلاني - كما يسميه في كتابه - قد لبس عليه أسساً ومرتكزات لا يرى إلا من خلالها وجعله يتوهّم ويؤوِّل كلّ لفظ ليتناسب مع قواعده ومرتكزاته التي تريه كلّ الأشياء (تسير) باتجاه واحد حسب نظرية الثّبات والتطور والتناقض والتصادم. وهذا ما جعل الكاتب ينكر الترادف ويلتمس آراءً شاذةً في اللغة العربية حسب الوصفة الطبيّة للدكتور جعفر التي مكّنت عبقريةَ الكاتب للانطلاق باتجاه واحد من غير تمييز بين الألوان ولا حتى بين الليل والنهار، ولو اضطرّ إلى قياس الكوسا على الباذنجان.

الاشتـــراك:

الاشتراك هو عندما تكون اللفظة موضوعةً لحقيقتين مختلفتين، والمشترَك هو اللفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر، مثل لفظ العين للباصِرة والجارية والجاسوس والذّهب، ومثل لفظ الرّوح لسرِّ الحياة ولإدراك الصلة بالله ولجبريل عليه السلام، وغير ذلك كثير من الألفاظ المشتركة. والمشترك موجود في اللّغة العربية لجواز أن يكون من واضعَيْن مختلفين بأن يضع كلٌّ منهما لفظاً لغير ما وَضَع له الآخر، كأَنْ تضع قبيلةٌ لفظ العين للباصرة وتضع قبيلةٌ أخرى لفظ العين للجارية ثم يشتهر الوضعان. وقد يأتي المشترك من واضع واحدٍ لغرض الإبهام بأنْ يضع لفظين مختلفين ليتمكّن المتكلِّم من الإبهام على السامع حيث يكون التصريح مشكلاً كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لكافر سأله عن رسول الله ﷺ

وقت ذهابهما إلى المدينة من هذا؟ فقال: رجل يهديني السبيل. فكلمة السبيل هنا تحمل معنيين. قال أبو الحسن البصري «أطلق أهلُ اللّغة اسم القُرْءِ على الطُّهْر والحَيْض، وهما ضِدّان) فدلّ على وقوع الاسم المشترك في اللّغة، وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة، الآية: ٢٢٨]، وكقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير، الآية: ١٧]، أي أقبل وأدبر فهو مشترك بين إقبال الليل وإدباره. ولكن يجب القول أنّ المشترك خلافُ الأصل فالأصل أن يكون المعنى موضوع له لفظ واحد خاصّ به أي أن الأصل عدم الاشتراك، فاللفظ هو الانفراد، واحتمال الاشتراك مرجوح، وإن لم يكن مرجوحاً فهو خلاف الأصل لتساوي احتمال الاشتراك واحتمال الانفراد وهما قائمان في كل لفظ ما لم يكن اللفظ مصحوباً بقرينة تبيّن معناه المُراد. ولهذا كان تعيين معنى اللفظ المشترك وتخصيصه بأحد معانيه مفتقراً إلى قرينة، فلا بدّ له من قرينة تبيِّن المعنى المُراد. ولو لم يكن المشترك خلاف الأصل لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال الاشتراك، وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعاني، وحينئذ لا تكون مفيدة للظن. ولهذا لزم إيضاح أن المشترك هو خلاف الأصل.

ويجوز استعمال المشترك في جميع معانيه معاً على سبيل الحقيقة بدليل وقوعه في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب، الآية: ٥٦]. والصّلاة من الله مغفرةٌ ومن غيره استغفار، فالصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار، وقد استُعملت فيهما بلفظة واحدة، حيث أسندها الله تعالى إليه وإلى الملائكة. ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة. وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلۡجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٞ مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾ [الحج، الآية: ١٨]. فالله تعالى، أراد بالسجود هنا من غير العاقل كونه مخلوق لله تعالى، كما أنّ الإنسان العاقل مخلوق لله تعالى، إلاّ أنّ الإنسان يستطيع أن يدرك الصّلة بالله تعالى بينما الحيوان لا يستطيع أن يدرك ذلك لأنّه غير عاقل، فهو غير مكلّف، فثبتت إرادة المعنَيَيْن على سبيل الحقيقة. ويجب حمل المشترك

على جميع معانيه عند عدم وجود القرينة المخصّصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم، إذ لو لم يحمل على جميع معانيه للزم إهمال اللفظ أو لزم الترجيح بلا مرجّح، فإنه إنْ لم يحمله على واحد من معانيه لزم تعطيل اللفظ وإهماله في معنى من معانيه وإن حمله على واحد من معانيه دون الآخر فإنّه يكون ترجيحاً لا بدّ له من قرينة مخصّصة في ذلك المعنى وإن لم توجد القرينة وجب حمله على جميع معانيه. ومن ذلك القول: القي القبض على عَيْنٍ في قاعدة عسكرية، فيجب أن يكون المقصود من لفظ عين هنا الجاسوس وليس العين الباصرة أو العين الجارية حتى يستقيم المعنى وهذا هو المرجح.

الحقيقة والمجاز:

الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة كالأسد المستعمل في الحيوان المفترس. والمَجَاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق كالأسد المستعمل في الرجل الشجاع. والمجاز ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ كقولك رأيت أسداً تعني الرجل الشجاع، والثاني أن يقع في التركيب فقط كقول الشاعر:

أَشابَ الصغيرَ وأفنى الكبير ... كَـرُّ الغَـدَاة ومَـرُّ العشـيّ

فالإشابة، والإفناء، والكرُّ، والمرُّ، حاصلةٌ حقيقةً لكن إسناد الإشابة والإفناء إلى كَرِّ الغَداة ومَرِّ العشي إسناد لغير من قام بهما فهو مجاز، لأن الله تعالى هو الفاعل للإشابة والإفناء. والثالث أن يكون في الإفراد والتركيب معاً كقولك لمن تداعبه (أحياني اكتحالي بطلعتك) أي سرّتْني رؤيتك، فاستعمل الإحياء في السرور واستعمل الاكتحال في الرؤية ذلك مجاز، وفيه أيضاً إسناد الإحياء إلى الاكتحال مع أن المُحيي هو الله تعالى. فيكون في الجملة مجاز في الألفاظ والتركيب معاً.

ويُشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهذه العلاقة بين المعنيين لا بدّ أن تكون من أنواع العلاقة التي استعملتها العرب. لكن لا يشترط أن يكون التعبير قد استعمله العرب بمعنى أن

كل فرد يمكنه أن يعتبر الجملة التي يريدها واللفظ الذي يريده مجازاً لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي الذي استعمله والمعنى المجازي الذي أخذ عنه، ولكن نوع العلاقة مع كونها سببيّة أو حالية أو غير ذلك لا بدّ أن تكون ممّا استعمله العرب. فمثلاً، لا بد أن تضع العرب نوع التجوّز بالكلّ إلى الجزء وبالسّبب إلى المسبِّب وهكذا. أما الجزئيات وهي الجُمَل والاستعمالات فلا يُشترط أن يكون العرب قد استعملوها بل لكل فرد أن يُبدع بالتعبيرات المجازيّة كما يشاء ضمن الأنواع التي استعملها العرب. والعلاقة المعتبرة عند العرب في الإطلاق المجازي كثيرة عدّها بعضهم خمساً وعشرين، وعدّها بعضهم إحدى وثلاثين وعدّها بعضهم اثنا عشر قسماً. وأهمها الأنواع التالية:

النوع الأول: السببيّة: وهي إطلاق اسم السبب على المسبب. والعلاقة السببيّة أربعة أقسام: أحدها السببيّة القابليّة، وهي تسمية الشيء باسم قابله مثل قولهم سال الوادي أي الماء الذي في الوادي، فعبّر عن الماء السائل بالوادي لأن الوادي سببٌ قابل له فأُطلق اسم السَبب على المسبِّب. والثاني القابلية الصوريّة كتسمية اليد قُدْرةً، لأنّ القدرة صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة في المادّة، وذلك مثل إطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح، الآية: ١٠]، أي قدرة الله تعالى فوق قدرتهم. فاليد لها صورة خاصة يتأتّى بها الاقتدار على الشيء. فإطلاق اليد على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصّوري على المسبّب. والثالث السببيّة الفاعلية مثل نَزَل السَّحابُ أي المطر، بإطلاق اسم فاعل الشيء عليه لصدور المطر عن السَّحاب. والرابع السببيّة الغائيّة كتسمية العنب خمراً من قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف، الآية: ٣٦]، أي عنباً، فأطلق الخمر على العنب، لأن الغاية من عصره أن يكون خمراً.

النوع الثاني: المسببيّة: وهي إطلاق اسم المسبِّب على سببه كتسمية المرض المُهلِكِ بالموت، فأُطلق الموت على المرض المهلك من باب إطلاق اسم المسبِّب على سببه.

النوع الثالث: المُشابَهة: أي الاشتراك في صفة على أن تكون ظاهرةً ينتقل

الذهن إليها، فيُفهَم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له، وهي إمّا معقولة كالأسد للشجاع، وإما محسوسة كالأسد على الصورة المنقوشة على الحائط، أي على رسم الأسد وصورته.

النوع الرابع: المضادّة: وهي تسمية الشيء باسم ضدّه كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى الآية: ٤٠]. فأطلق على الجزاء سيئةً مع أن الجزاء حسنة، أو المضادّة المنزّلة منزلة التناسب والتشابه بواسطة تلميحٍ أو تهكّم كما يُقال للبخيل هو حاتم وللجبان هو أسد.

النوع الخامس: الكلّيّة: بأن يُطلق الكلُّ ويُراد البعض كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة، الآية: ١٩]. أي أناملهم، فأطلق الأصبع على الأنملة.

النوع السادس: الجزئية: وهو إطلاق اسم الجزء على الكلّ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء، الآية: ٩٢]. أي عتق عبدٍ، فأطلق الرّقبةَ وهي جزءٌ من العبد وأراد الإنسان الرقيق.

النوع السابع: الاستعداد: وهو أن يسمّى الشيء المستعدّ لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهي في الوعاء بالمُسْكِرِ فإنَّ الخمر في تلك الحالة ليست بمُسْكِرٍ بل مستعدّ له.

النوع الثامن: المجاوَرة: وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كإطلاق الراوية على ظَرْف الماء وهو القربة، فإنّ الراوية لغةً اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذي يُستَقَى عليه، وأُطلق على القِرْبَة لمجاورتها له.

هذه خلاصة الكلام في الحقيقة والمجاز، لكن الأصل في الكلام دوماً هو الحقيقة. وحتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة أَوْلى، لأنّ المجاز خلاف الأصل فإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فَحَمْلُه على الحقيقة هو الراجح وحَمْلُه على المجاز مرجوح، لاحتياج المجاز إلى الوضع الأوّل للمعنى الحقيقي، وإلى النسبة بينه وبين المعنى المجازي في حين أن الحقيقة لا تحتاج إلا إلى الوضع الأوّل. وهذا وحده كافٍ لجعل المجاز خلاف الأصل.

الحقيقة الشرعية:

الأسماء الشرعيّة هي الألفاظ التي استُفيدَ من الشارع وضعها، كالصّلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج، والصوم للإمساك المعروف، والإيمان للتصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، وغير ذلك من الأسماء التي جاء بها الشرع، فهذه الألفاظ إذا استُعملت في ما كان موضوعاً لها أوّلاً في الشرع كانت حقيقة شرعية. لذا فالحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في ما وُضِع له في عرف الشرع، أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسمَّاها اللغوي إلى غيره لاستعمال الشرع لها بالمعنى الذي انتقلت إليه.

وحتى يكون الاسمُ شرعيًّا لا بدَّ أن يُستفاد وضعه من الشارع أي مما جاء به الوحي من عند الله أي من الكتاب والسنّة. فاستعمال الفقهاء للفظة في معنى لا يجعلها اسماً شرعيًّا، وكذلك استعمال الأئمة والمجتهدين للفظةٍ في معنى لا يجعلها اسماً شرعياً، وإنما تكون اللفظة اسماً شرعيًّا إذا استعملها الشرع وحده، أي إذا جرى استعمالُها في الكتاب أو السنّة. أمّا الكتاب فإن الوحي جاء به لفظاً ومعنىً وأمّا السنّة فإنّ الوحي جاء بها معنى وعبَّرَ عنها الرسولُ بألفاظٍ من عنده فهي ممّا جاء به الوحي. فإذا جرى استعمال لفظ ممّا وضعه العرب لمعنى معين في معنى غير الذي وضعوه له وكان هذا الاستعمال قد جاء في الكتاب أو السنّة كان هذا اللفظ في هذا الاستعمال اسماً شرعيًّا قد وضعه الشارع لهذا المعنى وكان استعماله فيما وضعه الشارع له حقيقة شرعية.

فالحقيقة الشرعيّة هي اللفظة التي استعملها الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة. وقد اختُلِف في وجود الحقيقة الشرعية وفي وقوعها في ألفاظ الشرع، فقد قال القاضي أبو بكر الباقلاّني أنها غير موجودة ومنع وقوعها، وقالت المعتزلة أنها موجودة وأثبتوا وقوعها، وقال بذلك أيضاً الخوارج والفقهاء. واحتجّ القاضي أبو بكر على امتناع وقوع الحقائق الشرعيّة بدليلَيْن، أحدهما: أنّ الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الأمة بالتوقيف لنقل تلك الأسامي، وإلا كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء وهم لا يفهمونه، وهو تكليف بما لا يُطاق. والتوقيف

الوارد في مثل هذه الأمور لا بدّ أن يكون متواتراً لعدم قيام الحجة بالآحاد فيها ولا تواتر وهذا دليل على أنها غير واقعة في الشرع. الثاني: أن هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن فلو كانت مفيدةً لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربيًّا وهو على خلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف، الآية: ٣]، وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء، الآية: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم، الآية: ٤]، وذلك ممتنع، مما يجعله على أنها غير واقعة.

وأما ما وقع من أسماء شرعيّة كالصلاة والزّكاة والحج فقد قال القاضي أبو بكر أنّ الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية. فالمُراد بالصلاة المأثور بها ولكن أقام الشارع أدلّةً أخرى على أن الدعاء لا يُقبل إلا بشرائط مضمومة إليه.

واحتجّ المعتزلةُ على وقوع الحقائق الشرعية بدليلين:

أحدهما: أنّ الشارع اخترع معاني لم تكن معقولةً للعرب فلا بدّ لها من ألفاظ تدلّ عليها، ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعيةً وليست لغويةً. وهذا دليل على وجود الحقائق الشرعية. والثاني: أنّ الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي لأنّ الإيمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع يُطلق على غير التصديق. ويدلّ عليه قوله عليه السلام: «الإيمان بِضْعٌ وسبعون باباً أعلاها شهادةُ أن لا إله إلاّ الله وأدناها إماطةُ الأذىٰ عن الطريق..» رواه مسلم، فسمي إماطة الأذى إيماناً وليس هو بتصديق. وأيضاً فإنّ الدين في الشرع عبارة عن فعل العبادات وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البيّنة، الآية: ٥]، إلى آخر الآية، ثمّ قال: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة، الآية: ٥] فكان راجعاً إلى كل المذكور، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران، الآية: ١٩]. والإسلام هو الإيمان، فيكون الإيمان في الشرع هو فعل العبادات. وأيضاً قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة، الآية: ١٤٣]، وأراد به الصلاة إلى بيت المقدس. فيكون قد وضع معاني الألفاظ غير التي

وضعها أهل اللغة لها ولا علاقة بينها وبين المعاني التي وضعها العرب مثل إطلاق الإيمان على الصلاة إلى بيت المقدس. وهذا دليل على أن الحقائق الشرعية واقعة في ألفاظ الشرع فهي موجودة.

وقال الإمام جمال الدين الأسنوي: الحق أن الألفاظ الشرعية في معانيها مجازات لغوية اشتهرت في تلك المعاني بعد استعمال الشارع إيّاها مجازاً بمعونة القرائن. ثم بعد الاشتهار فُهِمتْ بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورةً في الشّرع. هذا هو المُراد بكونها حقائق شرعية لأنّها موضوعات مبتدأة.

واختار إمام الحرمين أن الألفاظ لم تُستعمل في المعنى اللغويّ بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغويّة من صلة، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة موضوعة للدّعاء والدّعاء جزء من المعنى الشرعي أطلقت على المعنى الشرعي مجازاً تسمية للشيء باسم بعضه. ولا تكون بذلك خارجة عن لغة العرب لانقسام اللغة إلى حقيقة ومجاز. فيخلص إلى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية.

وهذان القولان؛ قول الأسنوي وقول إمام الحرمين، يُعتبران من قول القاضي أبي بكر وليس قولاً جديداً. فقد اختلفا، كما اختلف غيرهما، في تفسير قول القاضي بامتناع وقوع الحقائق الشرعية. حيث قال بعضهم معناه أنّ ما استعمله الشارع من الأسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي مقررة على حقائقها اللغوية. وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية. وقال الخنجي (مذهب القاضي) إن كل ما يُدَّعى أنه حقيقة شرعية فهو مجازٌ لغوي، وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق، أي هي باقية على معانيها اللغوية، والزيادات غير داخلة في معانيها. فيستدل من هذه التفاسير لقول القاضي أبي بكر ولا سيما تفسير الخنجي له أن قول الأسنوي وإمام الحرمين ليس قولاً جديداً بل هو أساساً قول القاضي أبي بكر.

والواقع أنّ الأسماء الشرعيّة واقعة في ألفاظ الشرع وواقعة بوصفها حقائق متميزة عن الحقائق اللغوية، فهي لفظ وضعه العرب وجاء الشّرع ونقله لمعنى آخر

ليس من قبيل المجاز بل هو من قبيل الحقيقة الشرعيّة فالشَّرع لم ينقله للمعنى الثاني لعلاقة كما هو شرط المجاز، علاوة على أنّه اشتهر في المعنى الثاني، والمجاز لفظ وضع لمعنى ثمّ لم يغلب عليه، ولهذا لا يكون نقل الاسم الشرعيّ إلى المعنى الثاني الذي وضعه له الشرع من قبيل المجاز ولا بوجه من الوجوده بل هو من قبيل الحقيقة الشرعية. والدليل على ذلك أنّ الشرع نقله لمعنى آخر غير المعنى الذي وضعه له أهل اللغة من غير ملاحظة أية علاقة بينهما سواء أكانت له علاقة بالمعنى الأول أم لم تكن له علاقة. فمثلاً الصلاة لفظ وضعه العرب للدّعاء وجاء الشرع ونقله لمعنى آخر هو لأفعال وأقوال مخصوصة وقد يُطلق اسم الصلاة على الأفعال التي لا دعاء فيها كصلاة الأخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة حتى يأتي به. والزّكاة لفظ وضعه العرب للنّماء والزيادة، وجاء الشرع ونقله لمعنى آخر هو أداء مال مخصوص من قَدْر مخصوص. وقد يُطلق اسم الزكاة على المال الذي ينقص ولا يزيد كتزكية مال اليتيم في حال تجميده وعدم التجارة به فإنها تنقصه بانتقاص قيمته الفعلية.

والحج لفظ وضعه العرب لمطلق القَصْد وجاء الشارع ونقله لمعنى آخر هو قصد مخصوص لمكان مخصوص. والصِّيام لفظٌ وضعه العرب لمطلق الإمساك، وجاء الشارع ونقله لمعنى آخر هو إمساك مخصوص. فهذه الأسماء قد نقلها الشارع لمعانٍ أخرى غير التي وضعها العرب لها، وهي وإن كانت هناك علاقة بين المعنى الذي وضعه العرب والمعنى الذي وضعه الشرع فإنّ الشرع لم يرتبط بهذه العلاقة، ولم ينقلها لهذه العلاقة، ولا يرى السامع مطلقاً هذه العلاقة عند ورودها في معناها الشرعي، علاوة على أنها لا تكون موجودة في بعض الأحيان، وهذا يدل على أن هذه المسمَّيات ليست نقلاً من قبيل المجاز. ومع هذا فإنّ هناك أسماء قد نقلت ولا علاقة بين معناها الذي وضعه العرب وبين المعنى الذي وضعه الشرع لها كلفظ الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة، الآية: ١٤٣]، أي صلاتكم. وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة بل بمعنى التصديق. وأيضاً فإنّ بعض أوائل السُّوَر في القرآن قد وضعها الشارع أسماء للسُّور والعرب لا تعرف

هذه الحروف بأنّها أسماء بل تعرفها بأنها تتركب منها الأسماء ولا تعرف أنها أسماء للسور فهي تجهل الألفاظ وتجهل معانيها. وهناك أسماء شرعية تعرفها العرب ولكن لا تعرف معانيها التي وضعها الشارع لها مثل لفظة (الرّحمن) لله تعالى، فإن العرب لم يضعوا لفظ الرّحمن لله، ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء، الآية: ١١٠]، قالوا إنّا لا نعرف الرحمن إلاّ رحمٰن اليمامة. فهذا كله يدل على أنّ هناك أسماء قد وضعها العرب لمعانٍ معيّنة وجاء الشارع ونقلها لمعانٍ أخرى دون أن تكون هناك علاقة بينهما، ودون أن تلاحَظ هذه العلاقة في النّقل. وهناك أسماء لم يضعها العرب لمعانٍ مطلقاً وجاء الشارع ووضعها لمعانٍ معيّنة، وهناك أسماء لم يعرف العرب من قبل معانيها. وهذا يدلّ على أن الأسماء الشرعية موجودة وأنّها واقعة في ألفاظ الشرع وهذا يعارض قول أبي بكر الباقلاني وبالتالي قول الأسنوي وإمام الحرمين. ومن الثابت أنّ الشارع قد أوقف الأمّة على نقل تلك الأسماء عن معناها اللغوي لمعنى جديد وضعه الشرع لها وذلك ببيان الرسول ﷺ لهذه المعاني.

فالله تعالى يقول: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل، الآية: ٤٤]. والمُراد لتبيّن معانيه ومنه معاني الأسماء الشرعية. والرسول يقول: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي..» رواه البخاري، أي أنه كلّفهم بأعمال وفهّمهم إيّاها فلم يكلّفهم بما لا يفهمونه، وبهذا أيضاً تسقط حجة أبي بكر القائلة ان وجود الأسماء الشرعية يقتضي تكليف العرب بما لا يفهمونه وهو تكليف بما لا يُطاق. ففي بيان الرسول وتفهيمه لمعاني الأسماء الشرعية دليل واضح على أن التكليف كان بما يفهمه المسلمون، وعليه تكون الأسماء الشرعية واقعة فعلاً.

وأمّا القول بأن جعل الأسماء الشرعية واقعةً في القرآن يلزم أن لا يكون القرآن عربياً، لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة إزاءه، وأن المعاني الشرعية لم يضعها العرب إزاء الألفاظ الدالة عليها لذا فهي غير عربية، وبما أن في القرآن ألفاظاً غير عربية فهو غير عربي. إن هذا القول مردود، لأن الألفاظ الشرعية قد وضعها العرب أساساً ولم يضعها الشارع.

إلا أن العرب وضعوها للدلالة على معانٍ معيّنة فجاء الشارع واستعملها في معانٍ أخرى غير المعاني التي وضعها العرب، وهذا لا يخرجها عن عربيّتها بل يجعلها كالحقيقة العرفية سواء بسواء. وتعتبر بذلك قسماً من أقسام اللغة العربية وهو المنقول، فهو قسم من تقسيم اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول، وهو أن يكون اللفظ وضِع لمعنى ثم نُقل إلى غيره واشتهر بالمعنى الثاني وذلك بواسطة استعمال العرب لذلك اللفظ بالمعنى الثاني. والأسماء الشرعيّة هي كذلك ألفاظ وضعها العرب وجاء الشرع واستعملها في معنى غير المعنى الذي وُضِعت له، ثم استعملها العرب في معناها الشرعي كما استعملها الشرع فكانت بذلك ألفاظاً عربية وهذه الألفاظ في معناها الشرعي حقيقة لغوية تماماً كالحقيقة العرفية اللغوية سواء بسواء من غير أي فرق. فالحقيقة العرفيّة لفظ استعمله العرب في معنى غير المعنى الذي وضع له فنقل باستعمالهم لمعنى آخر وهجر المعنى الأول كلفظة (الدابّة) وكلفظة (الغائط). والحقيقة الشرعية لفظ استعمله الشرع في معنى غير المعنى الذي وضع له، واستعمله العرب بعد ذلك في المعنى الذي استعمله الشرع فنقل باستعمال الشرع ثم باستعمال العرب لمعنى آخر وهجر المعنى الأول كلفظ (الصلاة) و (الصوم) و (الزكاة). فجاء استعمال العرب للفظ بناءً على استعمال الشرع كاستعمالهم لألفاظ أخرى غير شرعية بمعنى جديد مختلف، فكلا الاستعمالين قد نقل اللفظ من معناه الذي وضع له إلى معنى آخر فكان كل منهما عربيًّا أحدهما حقيقة عرفية لغوية والآخر حقيقة شرعية لغوية.

وبذلك تكون الأسماء الشرعية كلها من اللغة العربية ولا يوجد اسم شرعي خارج عن اللغة العربية مطلقاً، فينتفي بذلك ما أورده القاضي من دليل على عدم وجود الأسماء الشرعية ويسقط الاحتجاج به. ومن ذلك كله يتبيّن أنّ الحقيقة الشرعية موجودة وأنها واقعة في ألفاظ الشرع، وأنّ الأسماء الشرعية كلها من اللغة العربية كالأسماء اللغوية سواء بسواء. ومن كل ما تقدم يسقط رأي الكاتب بعدم وجود حقائق شرعية في اللغة، مما يدلّ على عدم فهمه لأصول اللغة واستعمالات العرب في الحقائق الشرعية والعرفية. فالرسول عليه الصلاة والسلام حدّد معاني

شرعية لألفاظ استعملها العرب بغير المعنى اللغوي السابق، ثم استعمل العرب بعد ذلك هذه الألفاظ على المعنى الشرعي وشاعت بينهم فأصبحت حقائق شرعيّة أو عرفيّة بالاستعمال. وبذلك تسقط آراء الكاتب التي فهمها من اللغة فقط عن طريق القاموس بغضّ النظر عن استعمالات الشرع لألفاظ اللغة بمعان ومدلولات جديدة لأن ما بُني على فاسد فهو فاسد.

الحقيقة العرفية:

لقد عرفت الحقيقة العرفية بأنها اللفظ المستعمل في ما وضع له في اصطلاح التخاطب. هذا التعريف يشتمل الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية. غير أنّ التعريف الذي يخصّ كل واحدة منها بعينها هو أن الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل في ما وضع له أولاً في اللغة، والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في ما وضع له أولاً في اصطلاح الشرع، وبتعبير آخر هي استعمال الاسم الشرعي في ما كان موضوعاً له أولاً في الشرع أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسمّاها اللغوي إلى غيره لاستعمال الشرع لها بالمعنى الذي انتقلت إليه. وأما الحقيقة العرفية فهي اللفظ المستعمل في ما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي. أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسمّاها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام في اللغة بحيث هُجِر الأول. وهي قسمان:

الأول: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم يُخَصّص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمّياته كاختصاص لفظ الدابّة بذوات الأربع عُرفاً، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دَبَّ على الأرض فتشمل الإنسان، والحيوان لكن الاستعمال العام في اللغة خصّصها بذوات الأربع وهجر المعنى الأول فصارت حقيقة عرفية لغوية في المعنى الذي نقلت إليه.

الثاني: أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى، ثم يُشتهر في عرف استعمالهم بالمعنى الخارج عن الموضوع اللغوي بحيث أنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه على غيره، كاسم الغائط، فإنه وإن كان في أصل اللغة موضوعاً للمطمئن

من الأرض غير أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذَر من الإنسان حتى أنه لا يفهم من ذلك اللفظ عند إطلاقه غيره. فالاستعمال العام في اللغة نقله من معنى المكان المنخفض حيث يقضي الإنسان حاجته غالباً إلى معنى الخارج المُستقذَر من الإنسان وهجر المعنى الأوّل فصارت هذه الكلمة حقيقةً عرفيةً لغويةً في المعنى الذي نُقلت إليه.

وينبغي أن يُعلم أن المُراد من الحقيقة العرفية هنا في هذين القسمين الحقيقة اللغوية، أي ما تعارف على استعماله أهل اللغة وليس ما اصطلح الناس عليه من غير أهل اللغة، فالحقيقة عند أهل اللغة قسمان: أحدهما الحقيقة الوضعية والثاني: الحقيقة المتعارف عليها عند أهل اللغة، فما وضعه العرب من لفظ ليدلّ على معنى معيَّن فهو حقيقة لغوية أي حقيقة وضعيّة لغويّة كالأسد للحيوان المفترس، وما اشتهر في عرف استعمال العرب بمعنى غير المعنى الذي وضع له بحيث هجر المعنى الأول فهو حقيقة عرفية إن كان استعمالهم أصالة وليس تبعاً للشرع، وكلاهما من أهل اللغة أي من العرب، فالحقيقة اللغوية قد وضعها العرب فهي وضعية. والحقيقة العرفية استعملها العرب فهي عرفية أي تعارف العرب عليها باستعمالهم لها.

وأمّا ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم من مثل اصطلاح النّحاة على الرّفع والنّصب والجرّ فإنّه حقيقة عُرفيّة خاصة وهي غير الحقيقة العُرفية اللغوية، لأن الحقيقة العرفية اللغوية هي أنّ العرب أنفسهم قد تعارفوا عليها باستعمالهم لها، وأما الحقيقة العرفية الخاصة فهي ليست من العرب وإنما تعارف عليها علماء كل علم للدلالة على معان معينة، فهي ليست من وضع العرب ولا من استعمالهم وإنما هي اصطلاح خاص ولذلك سمّيت عرفية خاصة، وهي تشمل جميع الاصطلاحات في المعارف الخاصة، سواء جرى الاصطلاح عليها في أيام العرب الأقحاح أو من قبل علماء اللغة كالنحو والصرف والفقه وما شابه ذلك، أم جرى الاصطلاح عليها من العلماء الذين جاؤوا بعدهم، أو الذين يأتون فيما بعد إلى قيام الساعة كالهندسة والكيمياء والطب وما شاكل ذلك. فكل

ما اصطلح عليه علماء أيّ علم أو فن هو حقيقة عرفيّة خاصة. وهي من اللغة العربية كالحقيقة العُرفية العامة قد استعملها العرب في غير ما وضعوها له واشتُهرت به فكانت عربيةً لاستعمال العرب لها فهي كالوضع من قبلهم، وكذلك العرفية الخاصة قد جرى الاصطلاح عليها من قبل علماء العرب وعلى مسمع منهم وأقروه واعتبروه من اللغة، بل استعملوها هم في معانيها التي وضعت لها كاستعمال الحقيقة العرفية، فهم قد استعملوا اللفظة في غير ما وضعت له استعمالاً عامّاً فكانت عربيّةً كالذي وضعوه، وكذلك هم استعملوا اللفظة في النحو في غير ما وضعت له استعمالاً خاصًّا في علم مخصوص فكانت لذلك عربية كالذي استعملوه استعمالاً عاماً وكالذي وضعوه. وما انطبق على العلوم التي وضعوها والعلوم التي أقرّوا استعمالها ينطبق على كل علم من العلوم. ولا يُقال إن هذا قياس لأنه ليس بقياس وإنما هو انطباق للفظ على ما يندرج تحته، فإنّ العرب إنما سمّت باسم الفرس والإنسان الذي كان في زمانهم، وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفْعٌ والمفعول نَصْبٌ. وكذلك فإنّ العرب إنما وضع علماؤهم اصطلاحات للعلوم التي في زمانهم ولم يضعوها بخصوص علم معيّن خصّصوه وإنما للعلوم التي في زمانهم، فيكون الاصطلاح مطرداً في كل علم من العلوم لعلماء ذلك العلم، ويعتبر من العربية ما دام على وزن عربي ومن حروف عربية.

التعريب والاشتقاق والمجاز:

لم يشتمل القرآن على كلمة واحدة غير عربية مطلقاً بل كل ما جاء فيه عربي وليس فيه ولا لفظة واحدة غير عربية. والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف، الآية: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥ ﴾ [الشعراء، الآية: ١٩٥]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم، الآية: ٤]. فلو اشتمل القرآن على غير العربية لكان مخالفاً لهذه الآيات، لأنّ بعضه يكون عربيًّا وبعضه غير عربي فلا يكون القرآن عربيًّا ويكون الرسول قد أُرسل بغير لسان قومه ما دام قد بلّغهم بغير لغة قومه. وكلا الأمرين غير ممكن

وممتنع فيمتنع أن يكون في القرآن لفظة غير عربية ولو وجدت لكانت من غير القرآن لأن الله أكّد لنا بالقرآن بأنه عربي. وكلمة قرآن تطلق على الكلّ وتُطلق على السورة وعلى الآية الواحدة، وعلى الكلمة الواحدة، فالقرآن يطلق على مجموعه وعلى جزء منه فلو كان جزء منه غير عربي لما كان من القرآن وذلك باطل، لذا فلا يمكن أن يكون القرآن مشتملاً على كلمة غير عربية. وأيضاً فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ﴾ [فُصّلت، الآية: ٤٤]. فنفى سبحانه وتعالى أن يكون القرآن أعجميًّا، ونفى أن يكون أعجميًّا وعربيًّا في قوله: ﴿ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ﴾ بصيغة الاستفهام الإنكاري. فكان ذلك دليلاً على أنه ليس فيه كلام أعجمي أي ليس فيه لفظ غير عربي.

وأمّا ما يُقال من اشتمال القرآن على ألفاظ مأخوذة من اللغات الأخرى كاشتماله على لفظ (المِشْكاة) وهي لفظة هندية وقيل حبشية وهي الكوّة، وعلى لفظ (القِسْطاس) وهي رومية ومعناها الميزان، وعلى لفظ (الاسْتَبْرَق) وهي فارسية ومعناها الديباج الغليظ، وعلى لفظ (سَجِّيل) وهي أيضاً فارسية ومعناها الحجر من الطين، وعلى لفظ (طه) وهي نبطية، فإنه لا يكون بذلك مشتملاً على كلمات غير عربية لأن هذه الألفاظ قد عُرِّبت فصارت معرّبةً، فهو مشتمل على ألفاظ معرّبة لا على ألفاظ غير عربية.

واللفظ المعرّب عربي كاللفظ الذي وضعته العرب سواء بسواء. والشعر الجاهلي قد اشتمل على ألفاظ معرّبة من قبل أن ينزل القرآن مثل كلمة (السجنجل) بمعنى المرآة في شعر امرىء القيس وغيرها من الكلمات عند كثير من شعراء الجاهلية. والعرب كانوا يعتبرون اللفظة المعرّبة عربيةً كاللفظة التي وضعوها سواء بسواء، والتعريب ليس أخذاً للكلمة من اللغات الأخرى كما هي ووضعها في اللغة العربية، بل التعريب هو أن تُصاغ اللفظة الأعجمية بالوزن العربي فتصبح عربيةً بعد وضعها على وزن الألفاظ العربية، أو على حد قولهم على تفعيلة من تفعيلات اللغة العربية، فالعرب كانوا يعمدون إلى اللفظة الأعجيمة فيزنونها على تفعيلة من التفعيلات العربية مثل إفعل وفعل وفاعل وافتعل وانفعل وغيرها، فإن وافقتها

ووافقت أحرفها حروف اللغة العربية أخذوها، وإن لم تكن على وزن التفعيلات العربية ولم توافق أيّ وزن من أوزان العرب حوّروها بزيادة حرف أو بنقصان حرف أو حروف وصاغوها على الوزن العربي المألوف قبل الأخذ بها. فالتعريب هو صوغ الكلمة الأعجمية صياغةً جديدة بالوزن والحروف حتى تصبح لفظةً عربيةً في وزنها وحروفها وحينئذ تؤخذ وتكون عربية كاللفظة التي وضعها العرب سواء بسواء. وعلى هذا فإنّ اشتمال القرآن على ألفاظ معرّبة لا يدل على أنه اشتمل على ألفاظ غير عربية لأن المعرّب يعتبر لفظاً عربيًا وليس لفظاً أعجميًا، وقد عرّبه العرب أنفسهم الذين وضعوا اللغة العربية. ومن هذا يتبيّن أن القرآن لم يشتمل على غير العربية مطلقاً وليس فيه لفظة واحدة غير عربية.

وحول الحديث عن الألفاظ المعرّبة قد يرد سؤال وهو: هل التعريب خاص بالعرب الأقحاح الذين وضعوا اللغة العربية ورويت عنهم، أم أنّ التعريب جائز لكل عربي في كل عصر؟ والجواب على ذلك أن علماء العربية قد اختلفوا في هذا الموضوع، فمنهم من قال إنه خاص بالعرب الذين وضعوا اللغة العربية لأنه وضع في أساس اللغة، فكما أنهم وضعوا لفظة كذا من عندهم للدلالة على معنى كذا كذلك صاغوا اللفظة الأعجمية على أوزان تفعيلاتهم وبحروف لغتهم ووضعوها لمعنى كذا. فالتعريب وضع مسبق لا يكون لغير العرب، ومن هنا كان التعريب خاصًّا بالعرب الأقحاح ولا يجوز لغيرهم. ومن علماء العربية من قال إن التعريب جائز لكل عربي في كل عصر إلا أنّهم اشترطوا أن يكون التعريب من عالِم بالعربية محيط بتفعيلاتها وأوزانها وضليع بحروفها ممّن لهم قدم ثابتة في علوم العربية ولا سيما علم اللغة وعلم النحو والصرف. والحق أن القول الثاني هو الأقرب إلى الصواب، فالتعريب جائز لكل عربي على شرط أن يكون مجتهداً في اللغة العربية، فكل مجتهد في اللغة العربية في أي عصر من العصور يجوز له أن يعرب إلى اللغات العربية أية ألفاظ غير عربية وتصبح بعد تعريبه عربيةً كاللفظة التي وضعها العرب سواء بسواء أكان ذلك قبل فساد اللغة في القرن الرابع الهجري، أم بعد فساد اللغة، وسواء أكان في هذا العصر أم في العصور المقبلة فليس هناك ما يمنع

أي مجتهد في العربية أن يعرّب ما هو ضروري من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية، وذلك لأن التعريب ليس وضعاً أصليًا وإنّما هو صياغة على وزن مخصوص بحروف مخصوصة.

هذا هو واقع التعريب، ويلاحظ أن هناك فرقاً كبيراً بينه وبين الوضع.

فالوضع خاص بالعرب الأقحاح وحدهم ولا يجوز لغيرهم لأنه إيجاد لشيءٍ غير موجود من الكلام، واصطلاحٌ موجودٌ (من الإيجاد) ثابت ولا يأتي إلا من أهل الاصطلاح، بينما التعريب ليس إيجاداً لشيء غير موجود بل هو اجتهاد في الشيء الموجود، وهو ليس اصطلاحاً موجوداً وإنما هو اجتهاد فيما جرى الاصطلاح عليه. فالعرب قد وضعت أوزان اللغة العربية وتفعيلاتها، وحدّدت حروف العربية بحروف معينة وعدد محدد، ولكن التعريب هو صوغ لفظة من هذه الحروف على وزن من الأوزان العربية. ولذا فالتعريب يعتبر اجتهاداً وليس وضعاً. ومن هنا كان التعريب جائزاً لكل مجتهد في اللغة العربية، فهو كالاشتقاق سواء بسواء، فالاشتقاق أنْ تصوغَ من المصدر فعلاً أو اسم فاعل أو اسم مفعول أو غير ذلك من المشتقات من حروف العربية وعلى النمط العربي، سواء أكان من صيغته قد قالته العرب أم لم تقله. فكذلك التعريب بأن تأخذ لفظاً أعجميًا وتصوغه على وزن من أوزان العرب ومن حروف العربية وعلى استعمال العرب فتخرج منه بلفظة عربية كما تخرج من الاشتقاق اسمَ الفاعل أو اسم المفعول. والمشتق لا خلاف في جوازه لكل عالم بالعربية وعلى ذلك فالتعريب يجوز لكل مجتهد بالعربية لأنه صياغة وليس بوضع. ومن هنا يمكن القول بأنّ التعريب ليس خاصًا بالعرب الأقحاح بل هو عام لكل عربي إلا أنه يشترط في من يقوم به أن يكون مجتهداً وضليعاً بالعربية حتى يتأتّى له جعل اللفظة عربيةً كسائر ألفاظ العرب.

وتجب الإشارة هنا إلى أن التعريب جائز في مسمّيات الأشياء وليس عامًا لكل لفظ أجنبي. فالتعريب لا يدخل الألفاظ الدالّة على المعاني ولا الجمل الدالّة على الخيال وإنما هو خاص بأسماء الأشياء ولا يصحّ في غيرها مطلقاً. والعرب

حين عرّبت إنما عرّبت أسماء الأشياء ولم يجرِ التعريب في غيرها، فإنهم بالنسبة للمعاني قد وضعوا لها الاشتقاق، وبالنسبة للتخيلات والتشبيهات قد وضعوا المجاز ولم يستعملوا التعريب إلاّ في أسماء الأشياء ويشمل ذلك أسماء الأعلامِ مثل إبراهيم وطه. ولهذا لا يجوز التعريب إلاّ في أسماء الأشياء وأسماء الأعلام، ولا يجوز في غيرهما بوجه من الوجوه. أما غير أسماء الأشياء وأسماء الأعلام فإن مجال أخذها واسع في الاشتقاق والمجاز، مهما بلغت من الكثرة والتنوع.

والتعريب كالاشتقاق وكالمجاز ضرورة من ضرورات حياة الأمة وضرورة من ضرورات حياة اللغة العربية وبقائها بل ضرورة من ضرورات الشريعة الإسلامية. فالمعاني تتجدد كل يوم والأشياء تتجدّد كل يوم والمسلمون كونهم أصحاب حضارة وأصحاب رسالة لا بدّ أن يحتكّوا بالأمم الأخرى، وبحكم حاجتهم إلى العلوم والاكتشافات والاختراعات لا بدّ أن يأخذوا عن الأمم الأخرى ويعطوها هذه العلوم والاكتشافات والاختراعات. والمسلمون بحكم تقيدهم بالأحكام الشرعية لا بدّ أن يعرفوا حكم كل شيء يتجدد وكل حادثة تحدث وهذا كله يفرض عليهم التعريب والاشتقاق والمجاز فرضاً ويضعهم أمامه وجهاً لوجه، إذ لا بدّ لهم من أن يبيّنوا أفكار الإسلام وأحكامه منزّلةً على الوقائع والأشياء التي عند الأمم الأخرى، ولا بدّ لهم أن يضعوا أسماءَ العلوم والاكتشافات والمخترعات الحديثة. ومن هناك كان لزاماً عليهم أن يوجدوا ألفاظاً جديدةً لم تكن موجودة من قبل للأشياء الجديدة التي لم تكن معروفة من قبل ولا مناص لهم من إيجاد هذه الألفاظ الجديدة وإلا وقفوا عن حمل الإسلام ووقفوا عن فهم الحياة ومتطلباتها ووقفوا عن بيان حكم الشرع في وقائع وأشياء لا بدّ من بيان حكم الشرع فيها. ولذا فالتعريب كالاشتقاق وكالمجاز ضرورة من ضرورات حياة الأمة وضرورة من ضرورات الشرع. واللغة العربية نفسها إنّما تبقى وتحيا بالاستعمال، فإذا وجدت معانٍ جديدة ضرورية لحياة الأمة ولم توجد في اللغة العربية ألفاظٌ تعبّر بها عنها انصرفت حتماً إلى لغة أخرى لتعبّر بها عمّا هو من ضرورياتها وبذلك تجمد اللغة ثمّ مع الزمن تُترك وتُهجَر.

تعارض ما يخلّ بالفهم:

الخلل الحاصل في فهم مُراد المتكلم والذي سقط به الكاتب فخرج بأحكام ما أنزل الله بها من سلطان يحصل من احتمالات خمسة وهي: الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص. لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار أي التقدير كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى حينئذ خللٌ في الفهم، فيفهم حينئذ المعنى المراد من الأدلة السمعية. هذا بالنسبة لغلَبَة الظنّ لأنها كافية في استنباط الحكم الشرعي، أي أنه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبق شيء يخلّ بالفهم فيفهم الحكم الشرعي. أما عدم الخلل باليقين وهو ما لا بدّ منه للعقائد فلا يكفي نفي هذه الاحتمالات الخمسة وحدها، أي لا يكفي الاستدلال بالدليل السمعي على العقيدة لإفادة اليقين في هذه الاحتمالات وحدها بل لا بد من أشياء أخرى معها فإن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلاّ بعد شروط عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي، فإذا انتفت هذه العشرة لا يبقى ما يخل باليقين فيفيد الدليل السمعي حينئذ اليقين ويستدلّ به على العقيدة، ومن باب أَوْلى على الحكم الشرعي، فدلالته حينئذ تكون يقينيّة يضاف إليها أن يكون كذلك ثبوته يقينيًّا.

والتعارض بين الاحتمالات الخمسة (الاشتراك والنقل والمَجاز والإضمار والتخصيص) يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده. فالاشتراك يعارض الأربعة الباقية وهي النقل والمجاز والإضمار والتخصيص. والنقل يعارض الثلاثة الباقية وهي المجاز والإضمار والتخصيص، والإضمار يعارض التخصيص. فهذه عشرة أوجه. وإذا أردت معرفة الأَوْلى من هذه الخمسة عند التعارض فإنّ كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كلّ ما بعده راجح على ما قبله إلا الإضمار والمجاز فهما سيّان. وتفصيل ذلك كما يلي:

الأول: النقل أَوْلى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي

قبل النقل وبعده، أما قبل النقل فلأنّ مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي، وأما بعده فالمنقول له وهو الشرعي أو العُرفِي، وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد فلا يُعمل به إلا بقرينة، مِثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركاً بين النَّمَاء وبين القَدْر المُخْرَج من النِّصاب وأن يكون موضوعاً للنَّماء فقط ثم نُقِل إلى القدر المُخْرَج شرعاً، فالنقل أَوْلى لما تقدّم.

الثاني: المجاز أَوْلى من الاشتراك لوجهين: أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنّي وقال أكثر اللغات مجاز، والكثرة تفيد الظنّ في محل الشكّ. ثانيهما: أن فيه إعمالاً للّفظ دائماً، لأنه إن كان معه قرينة تدلّ على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك، فإنه لا بدّ في إعماله من القرينة. مثاله النِّكاح يحتمل أن يكون مشتركاً بين العَقْد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فيكون المجاز أَوْلى لما تقدّم.

الثالث: الإضمار أَوْلى من الاشتراك، لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة لأنه لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بدّ من قرينة تعيِّن المُراد، وأمّا إذا أُجري على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة، بخلاف المشترك فإنّه مفتقر إلى القرينة في جميع صوره. مثاله قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، الآية: ٨٢] فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط ولكن أضمر الأهل، والإضمار أَوْلى لما تقدم.

الرابع: التخصيص أَوْلى من الاشتراك، لأنّ التخصيص خير من المجاز. والمجاز خير من الاشتراك فيكون التخصيص خيراً من الاشتراك من باب أَوْلى. مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء، الآية: ٢٢] فيحتمل أن يكون لفظ النّكاح مشركاً بين العَقْد والوطء. وأن يكون حقيقةً في العَقْد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور، الآية: ٣٢] ولكنّه إذا حُمِل على العقد شمل العَقْد الفاسد والعقد الصحيح، فتخصيصه بالعَقْد الصحيح أَوْلى من جعله

شاملاً العَقْد والوطء. فيحمل على التخصيص لأنه أَوْلى من الاشتراك لما تقدّم.

الخامس: المَجاز أَوْلى من النقل. لأنّ النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز. مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة، الآية: ٢٨] فيُحتمل أن يكون لفظ نجس مجازاً أي قذارةً معنويةً أي كالنجس ويحتمل أن يكون منقولاً إلى الحقيقة الشرعيّة أي نجاسة شرعية. وحَمْله على القذارة المعنوية أوْلى من حمله على النجاسة الشرعية لأن المجاز أوْلى من النقل. وليس منه لفظ الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة، الآية: ٤٣] لأنه لا يوجد هنا مجاز. لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي واستعمال الصلاة بالأقوال والأفعال المخصوصة لم يكن لقرينةٍ مانعةٍ من المعنى الأصلي بل كان لاستعمال الشرع لها في معنى غير ما وُضعت له من غير ملاحظة القرينة ثم استعمال العرب لها في هذا المعنى، وبناءً على هذا الاستعمال نُقلت للمعنى الثاني كما نُقل لفظ الدابّة ولفظ الغائط لاستعمال العرب له فهو حقيقة شرعية كالحقيقة العرفية سواءٌ بسواء. ولهذا لا يصلح مثالاً هنا لكون المجاز أَوْلى من النقل.

السادس: الإضمار أَوْلى من النقل، لأنّ الإضمار والمجاز متساويان. والمجاز خيرٌ من النقل لما تقدّم فيكون الإضمار خيراً من النقل. إذ المساوي للخير خير. مثاله قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥] فيحتمل أن يكون لفظ الربا المُراد منه العقد أي حرّم عقد الربا فيكون محتملاً الإضمار أي تقدير شيء، أي حرّم عقد الرّبا وليس الرّبا، ويحتمل أن يكون المراد منه نفس الزيادة منقولة إلى معناها الشرعي أي حرّم الرّبا أي الزيادة. فإذا احتمل الإضمارَ كان النهيُ مسلطاً على العقد فكان باطلاً. وإذا احتمل النقل كان النهيُ مسلطاً على شرط العقد فيكون العقد فاسداً أي صحيح الأصل. فإذا أردت الزيادة صحَّ العقد. وحَمْلَه على العقد أَوْلى من حمله على النقل فيكون النهي عنه هو نفس العقد فَبَطُل سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا.

السابع: التخصيص أَوْلى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز والمجاز

خير من النقل فيكون التخصيص خيراً من النقل إذ الخير من الخير خير. مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥] فيحتمل أن يكون لفظ البيع المراد منه البيع لغة وهو مبادلة مالٍ بمال مطلقاً فيكون من ألفاظ العموم والتخصيص فيه بنصٍّ شرعي ويحتمل أن يكون المراد منه البيع الشرعي المستجمع شرائطه الشرعية فيكون لفظ البيع منقولاً إلى معناه الشرعي. أي تحتمل الآية أنّ البيع هو البيع اللغوي الذي أحلّه الله قد خصص بنصوص أخرى فهي محتملة التخصيص، أو أن البيع هو البيع الشرعي المستجمع شرائطه وحمله على البيع اللغوي الذي خصّص بنصوص أخرى أَوْلى من حمله على نقل البيع اللغوي إلى البيع الشرعي لأن التخصيص أَوْلى من النقل.

الثامن: الإضمار مثل المجاز ولا يترجّح أحدهما على الآخر إلاّ بدليل لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة، وفي احتمال خفائها، وذلك لأن كلاًّ منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب من فهم الظاهر. وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا. مثاله أن يقول الرجل لمن ليس بابنه هذا ابني. فإنه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزّز محبوب لي ويحتمل الإضمار للتشبيه أي هذا كابني، واحتمالهما معاً متساوٍ، فلا يوجد ما يرجّح حمله على أحدهما دون الآخر فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد قرينة.

التاسع: التخصيص أَوْلى من المجاز لأنّ الباقي بعد التخصيص يتعيّن فيعرف، لأنّ العامّ يدلّ على جميع الأفراد، فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي من غير تأمل لتعينها. وأما المجاز فقد يتعيّن وقد لا يتعيّن، لأنّ اللفظ وضع ليدلّ على المعنى الحقيقي، فإذا انتفى المعنى الحقيقي بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز لاحتمال تعدد المجازات. ومن هنا لم يؤكد تعيينه بخلاف التخصيص فقد تأكد تعيينه. وما تأكّد تعيينه أَوْلى ممّا لم يتأكد فكان التخصيص أَوْلى من المجاز. مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام، الآية: ١٢١]. فإنه يحتمل أن يكون لفظ ﴿مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ المراد منه العموم أي ما ذكر اسم غير الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه مطلقاً وخصّص بنصوص

أخرى بما ذكر اسم غير الله عليه، ويحتمل أن يكون المراد منه ما ذكر اسم غير الله عليه فيكون مجازاً، أي يحتمل التخصيص ويحتمل المجاز، وحمله على التخصيص أَوْلى أي أنه خصّص بما ذكر اسم غير الله بنصوص أخرى.

العاشر: التخصيص أَوْلى من الإضمار، لأنّ التخصيص أولى والمجاز والإضمار متساويان فيكون التخصيص أَوْلى من الإضمار مثاله قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة، الآية: ١٧٩] فإنه يحتمل أن يكون لفظ (حياة) المُراد منه العموم أي لجميع الناس وخصّص ببقاء المقتول لأن الحياة له في زجر القاتل عن قتله. أي أن قتل القاتل يمنعه من القتل فيحول دون أن يقتل شخصاً فتكون الحياة لمن كان سيُقتل، ويحتمل أن يكون هناك إضمار شرعيّة القصاص لاقتضائها بقاء نفسين بارتداع القاتل عن القتل تحرّزاً عن القصاص. وحمله على التخصيص أي لكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شرّه فيحيا من كان سيقتل، هذا أَوْلى من حمله على إضمار شيء أي تقدير كلمة شرعية أي أَوْلى من حمله على تقدير شرعية القصاص. أو أنّ لفظ الحياة يحتمل الحياة الحقيقية لكل الناس وخصّص بغير الجاني لأنه لا حياة له بل يقتل، ويحتمل تقدير شيء، أي لكم في مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فيكفّ عن القتل. فيرجّح أن المراد من حياة غير المقتول أي التخصيص على أن يكون المراد منه مطلق الزجر أي الإضمار لأنّ التخصيص أوْلى من الإضمار.

الباب الثاني

الكتاب والسنّة وطرق الاستدلال

الفصل الأول :

- تمهيد .
- الأمر والنهي .
- أنواع الأوامر والنواهي .

الفصل الثاني : المنطوق والمفهوم .

- تمهيد .
- المنطوق .
- المفهوم .
- مفهوم المخالفة .
- الصفة .
- الشرط .
- الغاية .
- العدد .
- ما لم يعمل به من مفهوم المخالفة .

الفصل الثالث :

- صيغة الأمر والنهي .

الفصل الأول

تمهيد:

على ضوء ما تقدّم من بحث في اللغة العربية، يمكننا الآن التعرّف على أقسام الكتاب والسنّة لتحديد ما يتوقف عليه الاستدلال بهما، وذلك لأن معرفة اللغة العربية ومعرفة أقسامها لا يكفي للاستدلال بالكتاب والسنة على الأحكام الشرعية. فألفاظ الكتاب والسنة هي نصوص تشريعية فيها طلب الفعل وطلب التّرْك، وفيها النص العام والنص الخاص، وفيها النص المطلق والنص المقيّد، وفيها الكلام المجمل الذي يحتاج إلى بيان، وفيها البيان والمبيّن، وفيها ما نُسِخ حكمه وما لم يُنسخ. فهذا كله لا بدّ من معرفته لكي يتم الاستدلال بالكتاب على الحكم الشرعي لأن معرفة اللغة ومعرفة أقسامها دون معرفة هذه الأقسام من الكتاب والسنّة ليس كافياً للاستدلال على الحكم. ولذلك لا بدّ من معرفة أقسام الكتاب والسنّة إلى جانب معرفة اللغة العربية ومعرفة أقسامها.

أقسام الكتاب والسنة:

تنحصر أقسام الكتاب والسنّة في خمسة أقسام هي:

الأول: الأوامر والنواهي، والثاني: العموم والخصوص، والثالث: المطلق والمقيّد، والرابع: المُجمَل والبيان والمبين، والخامس: الناسخ والمنسوخ.

وما عدا هذه الأقسام الخمسة لا اعتبار له كقسم خاص وإنما هو راجع لواحد منها أو راجع إلى اللغة، أو تمحّل لا معنى له. فمثلاً قالوا إن من أقسام الكتاب والسنّة الظاهر والمؤوّل، وعرّفوا الظاهر بأنّه ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، وعرّفوا المؤوّل بأنه حَمْل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده، مما أدى إلى ارتكابهم العديد من التأويلات الخاطئة. والحقيقة أنّ اللفظ من حيث دلالته على المعنى إنما يرجع إلى اللغة فهو يدلّ عليه إما بالوضع أو بالعرف أو بالشرع كما أوضحنا سابقاً، وليس فيه ظاهر ومؤوّل، ولو وجد لكان من أقسام اللغة لا من أقسام الكتاب والسنّة.

وقالوا إنّ من أقسام الكتاب والسنّة النصّ وعرّفوه بأنّه ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في نفس المتكلم لا في نفس الصيغة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ [النساء، الآية: ٣]. فقالوا: الآية ظاهرة في إباحة نكاح ما طاب من النساء لأنه يفهم بمجرد سماع الصيغة، وهي أيضاً نصٌّ في بيان العدد لأنّ جواز النّكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخرى وبفعل الرسول ﷺ، لكن العدد لم يكن مبيّناً فبُيِّن بهذه الآية.

ففهم أنّ الآية لتشريع عدد الزوجات بأربع هو فَهْمٌ للنصّ بينما فهم الزواج بغير اليتيمات فَهْمٌ للظاهر. وقد جاء فهم العدد من منطوق قوله ﴿ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ وفهم الزواج بغير اليتيمات جاء من منطوق قوله ﴿ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾، ولا فرق بين الفهمين من حيث كونه فهماً من المنطوق، ولا محلّ لهذا التفريق بأن هذا جاء من النصّ وهذا جاء من الظاهر.

وقال بعضهم إن من أقسام الكتاب والسنّة عبارة النصّ إذ قالوا: الاستدلال بعبارة النصّ هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له، والنصّ هو عبارة القرآن والحديث أعمّ من أن يكون نصًّا أو ظاهراً أو مفسّراً أو خاصًّا، أي أنّ انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم هو استنباط المجتهد من ظاهر ما سبق الكلام له. وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣].

فالثابت بعبارة النصّ وهو: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ وجوب نفقة الأمّهات على الوالد فإنّ الكلام سبق لذلك. وهذا القسم أيضاً لا معنى لوجوده لأن الحكم أخذ من منطوق الآية فهو من المنطوق. وقالوا كذلك أنّ من أقسام الكتاب والسنّة إشارة النّص وعرّفوه أنّه هو العمل بما ثبت نظمه لغةً لكنه غير مقصود ولا سِيْقَ له النصّ وليس بظاهر من كل وجه، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣]، فإنّ الثابت بإشارة هذا النّص نسب الولد إلى الأب لأنه نسب المولود له بحرف اللام المقتضية للاختصاص. وفي النصّ أيضاً إشارة إلى أنّ النّفقة على الأقارب سوى الوالد بقدر حصصهم من الميراث حتى أنّ نفقة الصغير على الأمّ والجدّ تجب أثلاثاً لأنّ الوارث اسم مشتقّ من الإرث فيجب بناء الحكم على معناه. ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف، الآية: ١٥]. فالثابت بالنصّ بيان المِنّة للوالدة على الولد، وفيها إشارة أيضاً إلى أنّ أقلّ مدة الحمل ستة أشهر. فقد روي أن رجلاً تزوّج امرأة فولدت لستة أشهر فهمّ عثمان برجمها فقال ابن عباس: أَما أنّها لو خاصَمَتْكُمْ لخَصَمَتْكُمْ، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان، الآية: ١٤] فإذا ذهب الفصال عامان فلم يبق للحمل إلاّ ستة أشهر فَدَرَأَ عثمان عنها الحدّ. وهذا القسم أيضاً لا معنى لجعله قسماً من أقسام الكتاب والسنّة لأنه من أقسام المفهوم فهو من دلالة الإشارة وذلك من أبحاث اللغة وليس من أبحاث الكتاب والسنّة.

وقالوا أيضاً من أقسام الكتاب والسنّة اقتضاء النصّ، وهو ما لم يعمل النص إلاّ بشرط تقدّمه عليه، فإنّ ذلك أمرٌ اقتضاه النصّ لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافاً إلى النصّ بواسطة المقتضى. وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء، الآية: ٩٢] يقتضي مُلْكَ الرقبة وهو غير مذكور، فكأنه قال: فتحرير رقبةٍ مملوكةٍ لكم لأنّ إعتاق الحرّ وعَبْد الغير لا يصحّ، فتحرير رقبة مقتضاه أن تكون مملوكةً لكم فهذا من اقتضاء النصّ. وهذا القسم كذلك يصحّ قسماً من أقسام الكتاب والسنّة إذ هو من أبحاث اللغة ومن قبيل الدلالة الإلتزامية، وهو ممّا هو مستفاد من معاني الألفاظ المفردة بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة. ويكون ذلك ممّا يدخل في ما يقتضيه العقل كقولك: إرْمِ، فإنه يستلزم

الأمر بتحصيل القوس والمرمىٰ لأنّ العقل لا يجعل الرمي بدونهما. وأمّا أن يكون الشرع يقتضيه كقوله: إعتقْ عبدَك عنّي، فإنه يستلزم سؤاله تمليكَه حتى إذا أعتقه تبيّن دخولَه في ملكه، لأنّ العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك. فقوله تعالى ﴿تحرير رقبة﴾ يقتضي بالطبع مُلْك الرقبة، فهو من دلالة الالتزام ومن أقسام المفهوم وهو دلالة الاقتضاء وذلك من أبحاث اللغة وليس من أقسام الكتاب والسنة.

وقالوا إن من أقسام الكتاب والسنّة الخفيّ، وهو ما خفي مُراده بعارض من غير الصيغة ولا يُنال إلا بالطّلب مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، الآية: ٣٨]. فظاهر في هذه الآية حقّ وجوب قطع اليد لكل سارق وهو في الوقت نفسه خفيّ في حق الطّرّار والنبّاش، لأنهما اختصّا باسم غير السارق في عرف أهل اللسان. فبالتأمّل نجد أن اختصاص الطرّار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة، إذ السرقة أخذ مالٍ محترم من حرز مثله خفية، والسّارق يسرق ممّن هو يقظان لحفظ المال بضرب غفلةٍ وفترة تعتريه، واختصاص النبّاش باسم آخر لأجل نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد الحفظ، فهذا كله خفيّ. وهذا القسم يعتبر تَمَحُّلاً لا معنى له. فالسّرقة لها معنى في اللغة لا ينطبق على الطرّار والنبّاش، والقطع له شروط جاءت بها السنّة. وحكم السارق معروف وهو غير حكم الطرّار والنبّاش وغير حكم المُنْتَهِب والمُختَلِس. فتسمية هذا بالخفيّ وجعله قسماً من أقسام الكتاب والسنّة تمحُّلٌ لا معنى له.

وقالوا إن من أقسام الكتاب والسنّة المُشكِل وهو الداخل في إشكاله، أي الكلام المشتبَه في أمثاله ففيه زيادة خفاء على الخفيّ، فيقابل النصّ الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر، فلهذا يحتاج إلى النّظر بين الطلب والتأمّل. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٢٣]. فكلمة «أنّى» مشكلة تجيء تارةً بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران، الآية: ٣٧]، أي من أين لك هذا الرزق. وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى: ﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ﴾ [آل

عمران، الآية: ٤٠]، أي كيف يكون لي غلام، وقد اشتُبِه هنا معناها، هل هي بمعنى من أين أو بمعنى كيف؟ ولكن بتأمُّلنا في لفظ الحَرْث علمنا أنها بمعنى كيف وليس بمعنى من أين، لأن الدُّبر ليس بموضع الحَرْث بل موضع الفَرْث فيكون إتيان المرأة من دُبُرها حراماً. فلولا كلمة الحَرْث لكان لفظ «أنّى» يمكن أن يُفسّر بمعنى من أين وهذا يؤدي إلى حِلّ إتيان المرأة من دُبْرها، ولكن بمجيء كلمة «الحَرْث» أزال المشكلة. وهذا القسم أيضاً لا يصح أن يكون من أقسام الكتاب والسنّة وإنما هو من أبحاث اللغة لأن لفظ «أنّى» من الألفاظ المشتركة وهو قسمٌ من أقسام اللفظ باعتبار الدالّ والمدلول كالعين للباصِرة والجارية. والألفاظ المشتركة إنما يعيّنُ المعنى المُرادَ منها القرينةُ. فبالقرينة يُفهم المعنى المُراد منها، وهنا كانت كلمة «الحَرْث» قرينةٌ دالّةٌ على أنّ المُراد من لفظ «أنّى» هو (كيف) وليس من أين، ولهذا نستغرب كيف فهم الكاتب جوازَ إتيان الرجل امرأته في دُبرها، أي في مكان الفَرْث بدل الحَرْث، فيتجاوز بذلك حتى الفهم اللغوي الذي يدّعيه لكتاب الله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج، الآية: ٤٦] صدق الله العظيم، ولذلك لا يُعتبر ما يسمّى بالمشكل قسماً من أقسام الكتاب والسنّة.

وقالوا كذلك أن من أقسام الكتاب والسنّة المفسَّر، وهو ما زاد وضوحاً على النص على وجه يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر، الآية: ٣٠]. فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنّه يحتمل الخصوص، وعندما فُسِّر بقولهم ﴿كلّهم﴾ انقطع هذا الاحتمال، وبقي احتمال الجمع والتفريق، ولكن احتمال تأويل التفريق انقطع بقوله ﴿أجمعون﴾.

وهذا القسم هو من التمحُّل الذي لا معنى له لأنّ استعمال التأكيد في الكلام لا يجعله قسماً من أقسامه، ولا يجعله قسماً خاصًّا من أقسام القرآن، ولا محلّ لبحثه في أمر استنباط الأحكام الشرعية. وهكذا جميع الأمور التي ذكروا أنها أقسام للكتاب والسنة وهي ليست أقساماً لهما بل هي من أبحاث اللغة أو من التمحُّل الذي لا معنى له.

ويتبيّن بعد الاستقراء السابق أن أقسام الكتاب والسنّة محصورة بخمسة أقسام هي: الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمُطلق والمقيّد، والمُجْمَل والمُبَيَّن، والناسِخ والمنسوخ، ولا يوجد غيرها مطلقاً. وسوف نبحث بالتفصيل قسم الأوامر والنواهي فقط وذلك لصلته بموضوع اللغة لكي نوضّح للكاتب بشكل خاص وللقارىء بشكل عام أنواع الأوامر والنواهي حتى يمكن على ضوئها الاستدلال بكتاب الله وسنة رسول الله على الوجه الصحيح.

الأمر والنهي:

الأمر: هو طلب الفعل، والنهي: هو طلب الترك. والأمر والنهي معناهما الطلب، فالأمر: طلب القيام بالفعل، والنهي طلب الامتناع عن الفعل. وليس الأمر والنهي في كل ما أَمَر به الشارع أو نهى عنه سائراً على وتيرة واحدة، بل تختلف الأوامر وكذلك النواهي باختلاف القرائن والأحوال. فقد يكون الأمر للوجوب كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء، الآية: ٧٨]، وقد يكون للنّدب كقوله تعالى في مكاتبة الأرقاء: ﴿فكاتبوهم﴾، وقد يكون للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة، الآية: ٢].

أنواع الأوامر والنواهي:

الأوامر والنواهي ضربان: صريح وغير صريح. والصريح ضربان: أحدهما أن يكون بلفظ الأمر ولفظ النهي مثل قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء، الآية: ٥٨]. ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَـٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ وَظَـٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة، الآية: ٩]. والثاني أن تكون الصيغة الموضوعة للأمر والنهي لغةً هي التي تدلّ على الأمر أو النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، الآية: ٣٨]، ومثل: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور، الآية: ٢]، ومثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء، الآية: ٤٣]، ومثل: ﴿لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [الأنفال، الآية: ٢٧]. ففي هذه النصوص دلّت الصيغة الموضوعة للأمر

لغةً على الأمر ودلّت الصيغة الموضوعة للنهي لغةً على النهي.

والنوع غير الصريح هو عندما لا تكون صيغة الأمر أو صيغة النّهي هي الدالة على الأمر أو النهي، بل تكون الجملة الواردة في النص قد تضمّنت معنى الأمر أو النهي، أي تكون الدلالة على الأمر أو النهي آتيةً ممّا تضمّنته الجملة الواردة في النص من معنى الأمر أو النهي، لا من صيغة الأمر أو صيغة النهي. وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٣]، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأعراف، الآية: ٣١]. وهكذا. وغير الصريح يأتي في أحوال متعدّدة منها ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير حكم كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٣]، وقوله ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣]، ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء، الآية: ١٤١]، وقوله ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة، الآية: ٨٩]، وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر أو النهي.

ومن هذا الباب ما ورد من ألفاظ الفَرْض والواجب والحلال صراحةً في الأمر مثل قوله تعالى في آية الصّدقات: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة، الآية: ٦٠] إلى قوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء، الآية: ١١]، ومثل ما رُوي أنّ الرسول ﷺ خطب فقال: «إن الله تعالى فرضَ عليكم الحجّ» الحديث. ومنه أيضاً ما رُوي عن ابن عمر «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر..» رواه مسلم. الحديث، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة الآية: ٢٧٥]. وكذلك ما ورد من ألفاظ التحريم مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف، الآية: ٣٣]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة، الآية: ٣]. فهذه كلها من غير الصريح وهي وإن كانت صريحة في الدّلالة على الحكم الشرعي لكنها غير صريحة في الأمر أو النهي. فكلمة (فرَضَ) صريحة بالحكم الشرعي لكنها غير صريحة في الأمر، ولفظه (حَرَّم) صريحة في الحكم الشرعي لكنها غير صريحة في النهي فاعتُبرت من غير الصريح.

ومن أحوال غير الصريح ما جاء مجيءَ مَدْحِهِ أو مَدْح فاعله في الأمر أو ذَمِّه أو ذمِّ فاعله في النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد، الآية: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأعراف، الآية: ٨١]، وما أشبه ذلك. ومنها ما جاء مجيء ترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب على المَنهيِّ عنه في النواهي مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [النساء، الآية: ١٣]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء، الآية: ١٤]، وما شاكَلَ ذلك. ومن غير الصريح ما جاء مجيءَ الأخبار بمحبّة الله في الأوامر والبُغْض والكراهية في النواهي مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [المائدة، الآية: ٩٣]، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأعراف، الآية: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزُّمر، الآية: ٧]، وقوله ﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزُّمر، الآية: ٧] وما شابَه ذلك. ومنه أيضاً الإخبار الدالُّ على الحكم كقوله ﷺ: «الخراج بالضّمان..» رواه الدارمي، وقوله: «من باع نخلاً قد أُبِّرَتْ فثمرتها للبائع إلاّ أن يشترطها المُبْتَاع..» رواه البخاري، وكقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء، الآية: ٩٢]. وقوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران، الآية: ٩٧]، وما أشبه ذلك. فهذه النصوص دالة على طلب الفعل أو دالّةٌ على طلب التَّرْك إلاّ أنّ الدّلالة على الأمر والنهي فيها ليس آتياً بصيغة الأمر والنهي وإنما أتى ضمناً في الجملة التي وردت في النصّ.

الفصل الثاني

المنطوق والمفهوم

تمهيد:

بعد أن ثبت شرعاً وعقلاً أن السنّة النبوية هي وحيٌ من الله سبحانه وتعالى لرسوله محمد ﷺ وأنّا مأمورون باتباع هذه السنّة قولاً وفعلاً وتقريراً، وبعد أن قمنا بتعريف اللغة العربية وأقسامها وأوضحنا أن القرآن الكريم والسنّة أتيا بلغة العرب لفظاً ومعنىً، نقوم الآن ببحث كيفية الاستدلال بالكتاب والسنّة بناءً على ألفاظها ومعانيها.

إن الاستدلال بالألفاظ يتمّ بطريق المنطوق أو المفهوم، أي من كونه بطريق دلالة اللفظ على مدلوله، أو بطريق دلالة المدلول من ناحية المعنى الذي دلّ عليه اللفظ ومن ناحية المعنى الذي دل عليه معنى اللفظ لا اللفظ نفسه. وقبل البدء في بحث المنطوق والمفهوم، لا بدّ من بحث أمرين وهما: الأول: إن القرآن ليس فيه لفظ مهمل ومثله السنّة، والثاني: أنّ الله تعالى لا يعني في كلامه خلافَ الظاهر من غير بيان. أما بالنسبة للأمر الأول فإنّ الله تعالى لا يخاطبنا بالمُهْمَل أي بما لا دلالةَ له على المعنى لأن ذلك هذيانٌ والهذيان مُحالٌ أن يصدر من الله جلّ وعلا عن ذلك. والمهمل له صورتان، إحداهما أن يجمع القائل ألفاظاً مهملةً ويتكلّم بها، والأخرى بأن لا يدلّ مجموع الكلام من حيث هو على معنى وإن دلّ كل جزء منه على معنى. وكِلْتا الصورتين من المهمل الذي لا يليق بالله تعالى، ومن هنا كان من المحال أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل، ولذا فلا يكون في القرآن مهمل. وكذلك

لا يكون في السنّة مهمل لأن السنّة وحي من الله تعالى بالنسبة لمعناها وعبَّر عنها الرسول ﷺ بألفاظ من عنده، فمُحالٌ أيضاً أن يكون فيها مهمل. وأمّا أوائل السور فإن لها معان ولكن اختلف المفسّرون فيها على أقوال كثيرة، والأقرب إلى الصواب أنها أسماءٌ للسُّور، وعليه لا تكون من المُهمل. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران، الآية: ٧]، وذلك بالوقوف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وجعل قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ﴾ كلام مستأنَفْ فيكون في القرآن ما لا يعلم معناه إلا الله وبذلك يكون قد خاطبنا بما لا نعلم له معنى وهو المُهمل، فإن هذا القول غير صحيح ومردود لسببين. أحدهما أن الوقوف لا يتأتّى على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ لأنّ الواو هنا حرف عطفٍ وليست حرف استئناف، فهي معطوفة على لفظ الجلالة فيكون المعنى إنّ الله يعلم تأويلَه وكذلك الراسخون في العلم يعلمون تأويله، فواو الاستئناف إنما تكون حين ينتهي الكلام وينتهي المعنى ويبدأ كلامٌ جديدٌ ومعنى جديد ولا تكون في غير ذلك مطلقاً، وهنا لم يتم الكلام ولم يتمّ المعنى. وأما قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا﴾، فهي حالٌ وليست خَبَراً. ولا يُقال إنّ الحال إذا جاء بعد المعطوف عليه انصرف للاثنين فكان حالاً للمعطوف والمعطوف عليه لاستحالة أن يقول الله ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ فلا يمكن أن يكون حالاً للمعطوف فقط وعليه فيتعين أن يكون خبراً لا حالاً، لا يُقال هذا لأنّ ذلك يكون صحيحاً إذا لم تكن هناك قرينة. أمّا إذا وُجدت قرينة وجاء الحال بعد المعطوف عليه فإنها تنصرف إلى المعطوف دون المعطوف عليه كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ نَافِلَةٗۖ﴾ [الأنبياء، الآية: ٧٢]، فإن ﴿نافلة﴾ حالٌ من يعقوب، أي للمعطوف دون المعطوف عليه لأنّ النافلة ولد الولد فيكون حالاً من يعقوب. وكذلك فمن سياق الآية فإنّ استحالة أن يقول الله ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ قرينةٌ على أنّه حالٌ للمعطوف دون المعطوف عليه. وبذلك يظهر أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله مما يدلّ على أنه لا يوجد في القرآن لفظ لا دلالة له على معنى، أي لا يوجد فيه مهمل. والسبب الثاني أنّ عبارة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ يرجّح العطف على الاستئناف، لأنه لو كان استئنافاً لقال لا يعلم تأويلَه إلا الله والعلماء ولكنه لم يقل ذلك إنما قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، ففيه وصفٌ زائد بالنسبة للعلم وهو كلمة

﴿والراسخون﴾. فهذا الوصف إنما يُعطى عند الكلام عن المعرفة. وفيه إشارة أنّ المقصود المعرفة الحقيقيّة وليس المعرفة العادية السطحية، أي يعلمه الله ويعلمه تماماً الراسخون في العلم من العلماء. وأما قوله تعالى: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ ﴿٦٥﴾ ﴾ [الصافات، الآية: ٦٥]، فإنه معلوم لدى العرب مثل هذا الاستقباح التصويري، وكان متداولاً بينهم فيكون خطاباً بما له معنى وليس من المُهمل. وعليه فإنّ الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل إنّما بما كان مفهوماً لدى العرب.

وأما كون الله تعالى لا يعني في كلامه خلافَ الظاهر من غير بيانٍ فلأنّ اللفظ إنّما وُضع للدّلالة على معنى، فحين ينطق به أحدٌ إنما يعني المعنى الذي دلّ عليه اللفظ، ولكن إذا كان الناطق باللفظ يعني غير ما دلّ عليه من معانٍ فإنه يضع قَرينةً تدلّ على ذلك أو يبيِّن صراحة أنه قال كذا وأراد كذا. أمّا إذا لم توجد قرينة تدلّ على أنه أراد غير المعنى الذي وضع له اللفظ، ولم يبيِّن أنه أراد من هذا الكلام معنى آخر فإنه لا يمكن أن يُفهم من اللفظ سوى المعنى الذي وضعه له أهل اللغة أو استعملوه استعمالاً عُرْفيًا أو شرعيًا. ومن هنا لا يتأتّى القول أن الله تعالى يعني في قوله خلافَ الظاهر دون أن يبيِّن أنه عنى خلاف الظاهر لأنه لا يمكن أن يُفهم من الألفاظ إلاّ مدلولاتها، فلا يوجد في القرآن ما يُقصد منه خلاف دلالات الألفاظ، «أي لا يوجد فيه كلام يعني فيه الله معنى غير الظاهر منه، أي غير دلالات الألفاظ من غير أن يبيّن ذلك». والقول بأنّ الله تعالى يعني بلفظٍ ما خِلافَ الظاهر من غير بيانٍ بذلك يدلّ على أنّ الله قد خاطب الناسَ بكلامٍ غير مفيد لما عَنَى باللفظ أي أنّه خاطبهم بالمهمل، لأن الكلامَ الذي لا معنى له حسب دلالة ألفاظه كلامٌ مهملٌ غير مفهوم. ولا يمكن أن يخاطبنا الله بالمهمل وإلاّ بطل التلكيف وبذلك يثبت أنه لا يوجد في القرآن كلام يعني فيه الله تعالى خلافَ الظاهر من غير بيانٍ وأنّ في القرآن معنى باطن ومعنى ظاهر، بل كلّ ما في القرآن إنما يعني فيه الله ما لألفاظه من دلالة معيّنة موضوعة من قبل أهل اللغة أو مستخدمة فيه استخداماً عرفيًا أو شرعيًا.

المنطـوق:

إنّ دلالة الخطاب على الحكم إن كانت من اللفظ فهي دلالة المنطوق وإن كانت من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ فهي دلالة المفهوم. والمنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ قطعاً في محل النُّطق، أي ما فهم من اللفظ مباشرةً من غير واسطة ولا احتمال فتخرج دلالة الاقتضاء لأنها لم تفهم قطعيًّا بل احتمالاً ولم تفهم مباشرةً من اللفظ وإنما يقتضيها ما فُهِم من اللفظ. فمثلاً في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صَلَاة إلاّ بفاتحة الكتاب. .» رواه البخاري، نَفْيٌ لوجود الصلاة مع أنها قد وجدت بالفعل فيكون المُراد هنا نَفْيُ الصحة أو نَفْيُ الكمال. فدلالة الحديث على عدم صحة الصّلاة أو عدم كمالها ليس من دلالة المنطوق لأنها لم تفهم من اللفظ مباشرةً وإنما اقتضاها المعنى الذي فُهِم من اللفظ. ولذلك لا يُقال ما فُهِم من اللفظ في محلّ النطق ويُكْتَفَى بذلك بل لا بدّ أن يذكر ما يدلّ على أن اللفظ قد دلَّ عليه دلالةً قطعية وذلك بزيادة كلمة قطعاً حتى تخرج دلالةُ الاقتضاء. وعليه فإنّ المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ قطعاً في محلِّ النطق كوجوب صوم رمضان المفهوم من قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٥].

واللفظ ينقسم باعتبار الدلالة وحدَها إلى ثلاثة أقسام هي: المطابقة والتضمّن والالتزام. فدلالة اللّفظ على تمام معناه مطابقة فهي من المنطوق. ودلالة اللفظ على جزء المسمى تضمّن وهي كذلك من المنطوق. وإذا دلّ الخطاب على الحكم بمنطوقه فإنّه يُحمَل أولاً على الحقيقة الشرعية كقوله ﷺ: «ليس من البِرّ الصيام في السفر. .» رواه الترمذي، فيُحمَل على الصّيام الشرعي لا اللغوي وذلك لأنّ النبيّ عليه السلام بُعِثَ لبيان الشرعيّات. فإن لم يكن للّفظ حقيقة شرعيّة أو كان ولم يمكن أن يُحمَل عليها حُمِل على الحقيقة العُرفيّة الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأنّه المتبادر إلى الفهم ولاعتبار الشرع للحقيقة العُرفية. فإنّ تعذّر حَمْله على الحقيقة الشرعية وعلى الحقيقة العُرفية الموجودة في عهد الرسول حُمِل على الحقيقة اللغوية. فالنصوص الشرعيّة ألفاظ تشريعيّة وقد جاءت لبيان الشريعة الإسلامية فيكون الأصل في دلالتها هو المعنى

الشرعيّ ثمّ المعنى العُرفيّ ثمّ المعنى اللغوي. وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغويّ، فإنْ لم يكن كذلك كان مشتركاً لا يترجّح إلاّ بقرينة، فإن تعذّرت الحقائق الثلاث حُمِل على المجازي صَوْناً للكلام عن الإهمال.

المفهــوم:

المفهوم هو ما فُهِم من اللّفظ في غير محلّ النُّطق، وهو ما دلَّ عليه مداول اللفظ، أي هو المعنى الذي دلَّ عليه معنى اللفظ. فالمنطوق هو ما فُهم من دلالة اللفظ، أمّا المفهوم فهو ما فُهم من مدلول اللفظ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء، الآية: ٢٣]. فدلالة اللفظ هنا هي عدم التأفّف لهما وهذا هو المنطوق، ولكن مدلول اللفظ وهو عدم التأفُّف لهما وهذا هو المنطوق، ولكن مدلول اللفظ وهو النهي عن التأفّف الذي يُفهم منه أن لا تضرّ بهما، فيكون مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ هو أي لا تضرّ بهما. فضرب الوالدَيْن مثلاً مُحرَّم من مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾. فالخطاب فيه قد دلّ على الحكم بالمفهوم وهو المسمّى بالدّلالة المعنويّة والدّلالة الالتزامية.

واللفظ ينقسم باعتبار الدالّ وحده إلى ثلاثة أقسام: هي المطابقة والتضمُّن والالتزام. فالمطابقة هي دلالة اللفظ على تمام معناه، والتضمُّن دلالة اللفظ على جزء المسمَّى وكلاهما دلالة من اللفظ قطعاً من غير احتمال، أي دلالة من اللفظ مباشرةً، ولذلك كانا من المنطوق. أمَّا دلالة الالتزام فهي دلالةٌ على لازِم معناه، فهي حقيقتها مدلول المعنى ولا مدلول اللفظ، وقد دلّ عليها اللفظ بشكل غير مباشر من دلالته على المعنى لا من لفظه، أي أن المعنى فُهِم من اللفظ لا من محلّ النطق، وعليه فالمفهوم هو دلالة الالتزام. وحيث أن دلالات اللّفظ باعتبار الدالّ وحدها محصورة في هذه الدلالات الثلاث، وحيث أن دلالة المطابقة ودلالة التضمّن هما من المنطوق فلم تبق إلاّ دلالة واحدة هي دلالة الالتزام وهي من المفهوم، فتكون كلّ دلالة من هذه الدّلالات إذا لم تكن من المنطوق فهي من المفهوم. وتفصيلها على النحو التالي:

مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة هو عندما يكون مدلول اللفظ في محلِّ السّكوت مخالفاً لمدلوله في محلِّ النُّطق، أي أنّ ما فُهِم من مدلول اللّفظ من معانٍ وأحكام يكون مخالفاً لما فُهِم من اللّفظ نفسه. فالمعنى اللّازم لمدلول اللّفظ إذا كان مخالفاً لذلك المعنى المتداوَل فهو مفهوم المخالفة، ويسمّى دليل الخطاب ولَحْن الخطاب، ومنه مفهوم الصّفة، ومفهوم الشّرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد.

مفهوم الصفة:

مفهوم الصفة هو تعليق الحكم بصفةٍ من صفات الذات، وهو يدلّ على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة. ومفهوم الصّفة أن تكون تلك الصفة وصفاً مفهماً، أي مما يفيد العِلِّيّة، فإنْ لم تكن وصفاً مفهماً فلا مفهوم لها. ومن ذلك قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة..» رواه النسائي. فالغنم هنا اسم ذاتٍ ولها صفتان: السَّوْم والعَلَف، وقد علَّقَ الوجوبَ على صفة السَّوْم فيدلّ ذلك على عدم الوجوب في المعلومة نظراً لأن لفظة السائمة وصفٌ مفهم لذلك كان لها مفهوم. أمّا إذا كان الوصف غير مفهم كقولنا: الأبيض يشبع إذا أكل، فإنه وصف غير مفهم، إذ الأسود أيضاً قد يشبع إذا أكل، ولهذا فإن قوله عليه الصلاة والسلام «وليس لِمُحْتَجِر حقٌّ بعد ثلاث» ليس من المفهوم لأنه وإن كان وصفاً إلا أنَّه ليس مفهماً فلا مفهوم له. ولذلك قالوا: يُشترط في الوصف حتى يكون له مفهوم أن يكون وصفاً مناسباً أي مفهماً، فإن كانت الصفة غير مناسبة فإنها لا يكون لها مفهوم.

والدليل على أنّ مفهوم الصّفة حُجّةٌ أمران:

أحدهما: أنّ ترتيب الحكم على الوصف يُشعِرُ بالعلّية، أي يكون الوصف عِلّةً لذلك الحكم فيكون السَّوْم مثلاً علّةً للوجوب وحينئذ ينتفي الحكم بانتفاء تلك الصّفة لأنّ المعلولَ يزول بزوال عِلَّته، ويصدُقُ عليه الالتزام. فذكر وجوب الزّكاة في السائمة، يجعل حكم المعلوفة في حكم المسكوت عنها، فيكون إثبات

وجوب الزكاة في السائمة والسكوت عن المعلوفة مفيداً عدم وجوبه في المعلوفة ويدخل في دلالة الالتزام، ولذلك كان حجةً.

ثانيهما: وهو ما ثبت من النصوص في العمل بمفهوم المخالفة، فمن ذلك قول الرسول ﷺ: «ليّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته» رواه البخاري. والواجد هو الغنيّ، وليّه مُطْلُه وإحلال عرضه مطالبته، وعقوبته حَبْسه. فمهوم المخالفة فيه أنّ غير الواجد لا يحلّ معه ذلك. فأراد الرسول بالحديث تبيان مُطْل غير الواجد لا يحلّ عرضه وعقوبته. ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «مُطْلُ الغنيّ ظلم» رواه البخاري، مما يدل على أن مُطُلَ الفقير ليس بظلم. وإذا ثبت ذلك في العُرف أي في استعمال أهل اللغة ثبت أيضاً في اللغة لأنّ الأصل عدم النقل، لا سيما وقد صرّح به في هذا الحديث أبو عبيد وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم. ومن ذلك أيضاً أنّ الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على أن قوله ﷺ: «إذا التقى الخِتانان فقد وجب الغُسْل» رواه أحمد ـ ينسخ قوله ﷺ: «الماء من الماء» ـ رواه البخاري. ولولا أن قوله: «الماء من الماء» يدلّ على نفي الغُسْل من غير إنزال لما كان ناسخاً له فدلّ على أنّ مفهوم المخالفة معمول به، فقوله «من الماء» يعني إنزال الماء.

مفهوم الشرط:

مفهوم الشرط هو تعليق الحكم على الشيء بكلمة «إنْ» أو غيرها من الشروط اللغوية. وهو يدلّ على نفي الحكم عند عدم تحقّقِ الشرط كقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة عن أبيه «ثم أدْعُهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين» رواه مسلم. فالحديث يدلّ على أنهم إن لم يتحوّلوا فليس لهم ما للمهاجرين، فعلّق الحكم بالشرط. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق، الآية: ٦]، والتي تدل على عدم وجوب الإنفاق إن لم يكن هناك حمل، فعلّق الحكم بالشرط.

والدليل على أنّ مفهوم المخالفة في الحكم المعلّق به معمول به أمران:

الأول: أنه لا خلاف في ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ولا خلاف في دلالة (إنْ) على الثبوت، ولا خلاف في عدم المشروط عند عدم الشرط، وهذا وحده كافٍ في الدلالة على العمل بمفهوم الشرط. فثبوت المشروط يلزم عنده ثبوت الشرط ودلالة (إنْ) كافية الدلالة على أنّ الحكم معلّق بوجود الشرط. لأن معناه أنه إذا لم يثبت الشرط لا يثبت المشروط، فكيف إذا أُضيف إليه أيضاً بأنّ عدم المشروط كذلك محقَّق عند عدم الشرط فإنّ ذلك يؤكد هذا المعنى صراحة. وأمّا دلالة (إنْ) على العدم فإنّ الصحيح أنّها تدل عليه، والدليل على ذلك أن النُّحاة قد نصُّوا على أنّها للشرط، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط. ولا يُقال إنّ تسمية (إنْ) حرف شرطٍ هو اصطلاح للنُّحاة كاصطلاحهم على الرّفع والنَّصب وغيرهما وليس لها مدلول لغوي، لا يُقال ذلك لأنّ الرّفع والنّصب اصطلاحان للنُّحاة نقلوا فيهما الرّفع والنّصب لغير معناهما اللغوي فكانتا اصطلاحاً. وهذا بخلاف تسمية (إنْ) حرف شرط حيث لا ينقل الكلمة لغير معناها اللغوي وإنما هو تسميةٌ للكلمة بما استعملها العرب له.

فالعرب استعملوا (إنْ) للشرط فسُمّيت حرف شرط، فهي مستعملة في ما استعملها العرب وليست منقولة، وإنّا نستدل باستعمالها للشرط لأنّها في اللغة كذلك. ولو لم تكن كذلك لكانت منقولةً عن مدلولها والأصل عدم النقل. وعليه فإنّ ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة (إنْ) عليه، وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة (إن) عليه، يثبت أنّ مفهومَ الشرط معمولٌ به، فإذا كان شرطاً في الثبوت كان العدم معمولاً به وإن كان شرطاً في العدم كان الثّبوت معمولاً به. فيكون مفهوم المخالفة في الحكم المعلّق به معمولاً به. فما دخلت عليه (إنْ) شرطٌ في الحكم، وإذا كان شرطاً لزم من عدمه عدم الشرط كما يلزم من وجوده وجود الشرط.

الثاني: هو أن الصحابة قد فهموا أنّ ما دخلت عليه (إنْ) شرطٌ في الحكم وأنّه إذا كان شرطاً لزم منه عدم المشروط. فمن ذلك ما رُوي أنّ عليّ بن أميّة قال

لعمر: ما بالنا نَقْصِرُ وقد أَمِنَّا، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ [النساء، الآية: ١٠١]. ووجه الاحتجاج به أنه فُهِم من تخصيص القَصْر بحالة الخوف عدم القَصْر عند عدم الخوف، ولم ينكر عليه عمر بل أقرّه على ذلك وقال له: لقد عجبتُ ممّا عجبتَ منه فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال: «صَدَقَةٌ تصدَّقَ اللّه بها عليكم فاقبلوا الصَّدقة..» رواه مسلم. وقد فهم ذلك عليٌّ بن أمية وعمر وهما من فصحاء العرب وأقرّهما النبي ﷺ على ما فَهِمَا، فهو دليلٌ ظاهرٌ على العدم عند عدم الشرط. ومن ذلك ما فهمه الصّحابة من أنّ الحَوْل شرطٌ لوجوب الزكاة وحكموا بانتفاء وجوب الزكاة عند عدم الحَوْل، ولولا أن ذلك مقتضى الشّرط لما كان كذلك. ومن هذا كله يتبين أنّ مفهوم الشرط معمول به.

مفهوم الغاية:

مفهوم الغاية هو تعليق الحكم بغاية، فإذا قُيِّد الحكم بغايةٍ فإنه يدلّ على نفي الحكم فيما بعد الغاية. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٧]، فقد قيَّدَ الصوم بغايةٍ هي الليل، ويدلّ على عدم الصيام بعد أن يدخل الليل. وقوله تعالى ﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة، الآية: ٦]، أي معناه أنّ ما بعد المرافق لا يجب غسله. وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٢٢] ومعناه إباحة قربهنّ بعد الطهارة. وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٠] ومعناه إذا نكحت زوجاً غيره حلّت له. وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ [التوبة، الآية: ٢٩]، معناه إذا أعطوا الجزية فلا يجوز أن يقاتلوا. وهكذا جميع النصوص التي وردت مقرونةً بحتّى والتي تدل على أنّ الحكم إذا جاء ما بعد الغاية فهو مخالف لما قبلها مما يؤكّد على أن مفهوم المخالفة بالغاية معمول به. ويؤكّد ذلك أيضاً أن تقييد الحكم بالغاية لو لم يكن له مفهوم المخالفة لما كان تقييده بها نافياً للحكم عما بعدها ولم يكن لذكرها فائدة، وهذا خلاف الواقع وخلاف ما عليه القرآن. فالواقع أنّ الحكم منفيٌّ فكان نَفْيه ناتجاً عن مفهوم المخالفة للغاية. وكلّ حرف أو كل كلمة تُذكر في القرآن إنّما

تذكر لفائدة وليس فيه شيء زائد مطلقاً، وعدم العمل بمفهوم المخالفة جعل ذكر الغاية عبثاً وهو مُحال، لذلك كان مفهوم الغاية معمولاً به.

مفهوم العدد:

مفهوم العدد هو تعليق الحكم وتقييده بعددٍ مخصوص ويدلّ على أن ما عدا ذلك العدد مخالف للحكم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور، الآية: ٢]، فهنا قيّدَ الجلد بعددٍ معيّن هو مائة. وتدلّ الآية على تحريم ما زاد عن المائة جلدة أو نقص عنها، كما أنّ عدم ثبوت الزِّنا شرعاً لا يوجب الجَلْد لمائة جلدة. ومنه أيضاً قول الله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور، الآية: ٤]، مما يدل على أن جَلْد القاذِفِ بأكثرَ أو أقلَّ من ثمانين لا يجوز وقوله ﷺ «إذا بلغ الماءُ قلَّتَيْن لا يحمل خبثاً» رواه أبو داود، أي أنه إذا لم يبلغ الماء قلّتين فهو يحمل خبثاً، أي يُعمل هنا بمفهوم المخالفة.

ولكن ينبغي أن يُعلم هنا أنّ مفهوم المخالفة في العدد إنّما يُعمل به في حالة واحدة وهي إذا ما قُيِّد الحكم بعددٍ مخصوص وكان يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في العدد ونفيه عمّن سواه، أو يدلّ على نفيه في العدد وثبوته فيما سواه من سياق الكلام كما هي الحال في فحوى الخطاب. فإذا عُرِف من سياق الكلام أنّ الحكم مقيَّد بالعدد المخصوص الذي جرى تقييد الحكم به، أي كان ممّا تنطبق عليه دلالة الالتزام بكونه من اللازم الذهني الذي ينقل المعنى إلى الذهن عند الكلام، فيكون من مفهوم المخالفة، فإن لم يكن كذلك، أي لم يكن من اللاّزم الذهني فلا يعتبر، لأنّ مفهوم العدد من دلالة الالتزام، والمعتبر باللّزوم هو اللّزوم الذهني. فكلّ حكم قُيِّد بعدد مخصوص وكانت دلالته على ثبوت ذلك الحكم في العدد ونفيه عمَّن سواه، أو دلالته على نفيه في العدد وثبوته عمّن سواه مأخوذة من سياق الكلام بأن كان المعنى ينتقل إلى الذهن عند سماع اللفظ، فإنّ مفهوم العدد في هذه الحالة معمول به. وكمثال على ذلك قوله ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فيؤمِّروا أحدهم» رواه أبو داود. فالحكم هنا وهو التأمير قد قُيِّد بعدد وهو الواحد،

وسياق الكلام يدلُّ على أنّ المُراد تأمير واحد لا تأمير اثنين، فكان مفهومه أنه لا تجوز إمارة أكثر من واحد. فسياق الكلام قد دلّ على أن الحكم مقيّد بهذا العدد فكان مفهوم المخالفة معمولاً به.

وعليه فإنّ مفهوم المخالفة في العدد إنما يكون معمولاً به إذا استكمل شرطين: أحدهما تقييد الحكم بالعدد، والثاني أن يدلّ سياق الكلام على نفي الحكم عن غير العدد.

ما لم يُعمل به من مفهوم المخالفة:

هذه الأصناف الأربعة وهي الصفة والشرط والغاية والعدد هي التي يُعمل فيها بمفهوم المخالفة وما عداها لا يُعمل به. فلا يُعمل بمفهوم الاسم مطلقاً سواء أكان عَلَماً نحو زيدٌ قائمٌ أو اسم جنس كقولك في الغنم زكاة، فذلك لا يدلّ على نفي الحكم المعلّق بهذا الاسم عن غيره. فبقولك زيدٌ قائمٌ لا يدلّ على نفي القيام من غير زيد، وقولك في الغنم زكاة لا يدلّ على نفي الزكاة عن غير الغنم. فتعليق الحكم بالاسم وما في معناه كاللقب والكنية لا يدلّ على نفيه عن غيره. ومثال على ذلك تنصيص الأشياء الستة بتحريم الربا في قوله ﷺ عليه وسلم: «الذَّهبُ بالذَّهب مِثْلاً بمِثْل والفضّة بالفضّة مِثْلاً بمِثْل، والتّمر بالتمر مِثْلاً بمِثْل، والبُر بالبُر مِثْلاً بمثل، والملح بالملح مِثْلاً بمِثْل، والشّعير بالشعير مِثْلاً بمِثْل، فمن زادَ أو ازداد فقد أَرْبَىٰ» رواه البخاري. فهنا يدل الحديث على عدم وقوع الرِّبا في الخُضار والفاكهة بيعاً وشراءاً ومبادلةً، وكل شيء آخر ما عدا هذه السّتّة مطعوماً كان أم لم يكن. كما أن التنصيص على الأشياء العشرة في وجوب الزكاة فيما أخرجه البيهقي من طريق الحسن «لم يفرض الصّدقة النبيُّ ﷺ إلا في عشرة: في الحنطة والشعير والتّمر والزّبيب والذُّرة والإبل والبقر والغنم والذَّهب والفضّة» رواه مالك. هذا الحديث يدلّ على عدم وجوب الزكاة في كل ما عدا هذه الأصناف العشرة كمواد وسلع معدودة وموزونة ولكن لا يعني ذلك عدم وجوب زكاة الأموال الأخرى بل تجب باعتبارها من عروض التجارة، حيث أن كل مالٍ معروض للتجارة تُدفع

زكاتُه بعد تقويمه عند مرور الحَوْل، فهي قد تَرِد ويُراد بها في الحَصْر وقد ترد ولا حَصْر فيها. فمثلاً المُراد هو الحصر في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ [الكهف، الآية: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ﴾ [التوبة، الآية: ٦٠]. ولكن لا يُراد الحَصْر في قوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة..» رواه مسلم. لأنّ الرّبا غير منحصر في النسيئة لانعقاد إجماع الصحابة على تحريم ربا الفضل ولم يخالف في تحريمه سوى ابن عباس ثم رجع عنه. وكذلك لا حَصْر في قوله عليه السلام: «إنما الشفعة في كل ما لم يقسم..» رواه البخاري، لأنّ الشفعة غير محصورة في الشريك بل هي كذلك ثابتة للجار لقوله عليه السلام: «جارُ الدّار أحقّ بالدّار من غيره..» رواه الترمذي، وقوله: «الجار أحقُّ بثقبه ما كان..» رواه البخاري. وقوله: «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً». ونظراً لأنّ كلمة «إنما» في الحديث الأوّل لا تدل على الحصر قطعاً، بل قد تكون لغيره، فلا يُعمل بمفهوم المخالفة فيها.

ويأتي ضمن ذلك كلّ خطاب خصّصَ محلَّ النطق بالذِّكْر لخروجه مخرج الأعمّ الأغلب لا مفهوم له، ومن ذلك كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء، الآية: ٢٣]، وقوله: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء، الآية: ٣٥]، وقوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل» رواه أحمد. ففي هذه الآيات والأحاديث التخصيص بالذّكر لمحلّ النطق في جميع هذه الصّور إنما كان لأنه الغالب. إذ الغالب أنّ الربيبة إنما تكون في الحجر، وأنّ الخلع لا يكون إلا مع الشّقاق وأن المرأة لا تزوّج نفسها إلا عند عدم إذن الولي لها، ولهذا لا مفهوم للخطاب في جميع هذه الأمثلة وما شابهها. وكذلك لا يُعمل بمفهوم المخالفة، إذا ورد نصٌّ من الكتاب أو السنّة يعطّله فإنه حينئذ يعطَّل لورود النص بخلافه كقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران، الآية: ١٣٠]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ [النور، الآية: ٣٣]. وهنا لا يُقال أن الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة كان حلالاً بحجة مفهوم الآية فقد وردت

نصوصٌ أخرى عطّلت هذا المفهوم وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٩]، وقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٨]. إذن الرِّبا مطلقاً حرام قليلُه وكثيرُه ضعفاً أو أضعافاً مضاعفة، وعندما ذكر الشارع أضعافاً مضاعفةً هي فقط حالةٌ من الحالات التي كان يمارسها العرب في أكلهم الرّبا. قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «لعنَ اللّه آكِلَ الرّبا ومؤكِله وكاتِبَه وشاهدَيْه وقال هم سواء..» رواه مسلم، أي أن هؤلاء الأصناف ملعونون سواء كان الربا الذي زاولوه قليلاً أو كثيراً ضعفاً أو أضعافاً.

الفصل الثالث

صيغة الأمر والنهي

صيغة الأمـر :

الصيغة التي وضعت للأمر لغةً هي صيغة (إفْعَلْ) أو ما يقوم مقامَها وهو اسمُ الفعل مثل: هاتِ، وتعالَ، والمضارع المقرون بلام الأمر مثل قوله تعالى ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ [الطلاق، الآية: ٧]. وقوله تعالى: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ﴾ [النور، الآية: ٢]. فهذه هي الصيغة التي وضعت في اللغة للأمر ولا توجد هناك صيغةٌ غيرها، ولم يضع الشارع اصطلاحاً شرعيًّا لصيغة الأمر بل ما وُضِع لغةً هو المعتَبر شرعاً. وصيغة الأمر ترِدُ لستَّة عشر معنى:

الأول: الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [المزَّمِّل، الآية: ٢٠].

الثاني: النَّدْبُ مثل قوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [النور، الآية: ٣٣]. فالكتابة وإيتاء المال عملٌ مندوب لكونه مقتضياً للثواب مع عدم العقاب. ومن النَّدب التأديب كقوله عليه السلام لابن عباس: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ. .» رواه البخاري.

الثالث: الإرشاد، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٨٢]. فالله تعالى يُرشد العباد عند المدايَنَة إلى الاستشهاد.

الرابع: الإباحة كقوله تعالى: ﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ ﴾ [البقرة، الآية: ٦٠]. فالأكل والشرب مباحان بدليل أن الإذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعاً علينا.

الخامس: التهديد، أي التخويف كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصّلت، الآية: ٤٠]. فليس المُراد هنا الإذن بالعمل بما شاؤوا لأنّ القرائن تدلّ على إرادة التخويف. ويقرب من التهديد الإنذار وهو إبلاغٌ مع تخويف كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ۝٣٠﴾ [إبراهيم، الآية: ٣٠]. فإن قوله «قُلْ» هنا هو أمرٌ بالإبلاغ.

السادس: الإمتنان على العباد كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة، الآية: ٨٨]. فقوله: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ قرينة على الامتنان.

السابع: الإكرام بالمأمور كقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ۝٤٦﴾ [الحجر، الآية: ٤٦]، فإنّ قوله ﴿بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ۝٤٦﴾ قرينة على إرادة الإكرام.

الثامن: التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ۝٦٥﴾ [البقرة، الآية: ٦٥]. أي صِيْروا لأنّه تعالى خاطبهم في معرض تذليلهم، فصاروا قردةً كما أراد.

التاسع: التعجيز، نحو قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣].

العاشر: الإهانة، نحو قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان، الآية: ٤٩]. فإنه للإهانة بقرينة المقام. ووصفه بالعزيز الكريم استهزاء، ومن الإهانة قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء، الآية: ٥٠]، والمقصود بذلك عدم المبالاة بهم سواء أكانوا أعزاءَ أم أذلّاء ولا يقصد منه تحويلهم إلى حجارة أو حديد.

الحادي عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور، الآية: ١٦]. أي الصبر وعدمه سيّان في انعدام الجدوى.

الثاني عشر: الدّعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران، الآية: ١٩٤].

الثالث عشر: التمنّي، كقول الشاعر: «ألا أيّها اللّيل الطويل ألا انْجَلِ» فإنه إشعار بتمني انجلاء الليل وانكشاف الصبح.

الرابع عشر: الإحتقار كقوله تعالى حكايةً عمّا قال موسى للسَّحَرة: ﴿ أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ [يونس، الآية: ٨٠]. وفيه احتقارٌ لسحرهم بمقابلة المعجزة.

الخامس عشر: التكوين، كقوله تعالى: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [الأنعام، الآية: ٧٣]. فليس المُراد حقيقةَ الخطاب والإيجاد بل هو كناية عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين، والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير أن في التكوين يقصد تكون الشيء المعدوم وفي التسخير صيرورته منتقلاً من صورة أو صفة إلى أخرى.

السادس عشر: الخبر، أي ورود صيغة الأمر بمعنى الخبر كقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا لم تَسْتَحِ فاصنعْ ما شئت..» رواه البخاري. فالصيغة هنا صيغة أمرٍ لكن المُراد منها الخَبر. وعكس ذلك هو ورود الخبر بمعنى الطلب كقوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣]. وقد تقدّم ذلك في الأمر غير الصريح.

طريقة فهم صيغة الأمر:

إن المعاني التي أفادتها صيغة الأمر في النّصوص المذكورة آنفاً تدلّ على أنها تستعمل في عدة معان. والسؤال الذي يرد الآن هو: هل صيغة الأمر دلّت على هذه المعاني كلها لغةً بالاشتراك بينها، أي أنها لفظ مشترك يدل على عدة معانٍ ويُفهم المعنى المقصود بقرينة، أم أنّها دلّت على واحد منها حقيقةً وعلى الباقي مجازاً؟ والجواب على ذلك هو أنّ صيغة الأمر موضوعة لغةً للدلالة على الطلب وليست موضوعة للوجوب ولا للنّدب ولا للإباحة ولا للتعجيز ولا لغيرها من المعاني المذكورة بل موضوعة لمجرد الطلب. وأمّا دلالتها على كل معنى من المعاني المذكورة فإنما أتى من اقتران الطلب بقرينة تبيِّن المُراد الحقيقي من الطلب هل هو طلب جازم أم طلب غير جازم أم طلب للتخيير أم طلب للتعجيز أم طلب للإهانة وغير ذلك. وعلى هذا تكون المعاني المذكورة هي المعاني المُرادة لا الطلب المجرّد. وكل أَمْرٍ عُبِّر عنه بألفاظ لها دلالة لغوية فإنه يُفهَم نوع الأمر من دلالة الألفاظ، فيقام بها كما جاء الأمر. ودلالة الألفاظ تؤخذ من اللغة وهي التي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تحدِّد كون الأمر للوجوب أو الندب أو الإباحة، أي للطلب الجازم أم غير الجازم. فأَمّا ما يُمدَح فاعِلُه ويُذَمُّ تاركُه فهو الفَرْض، وأمّا ما يُمدح فاعلُه ولا يُذم تاركُه فهو المندوب، وأما ما لا يُمدح فاعله ولا يذمّ تاركه فهو المُباح، وكلّها طلب لكن القرينة هي التي تحدّد نوع الطلب وليست معاني صيغة الأمر. فصيغة الأمر جاءت للطلب، وعندما اقترنت بقرينة دلّت على المُراد بالطلب فكان مجموع صيغة الأمر مع القرينة هو الدالّ على الوجوب أو النَّدب أو الإباحة أو التعجيز أو الإهانة الخ. . . وأما الصيغة وحدها دون قرينة فهي تدل على الطلب لا غير ولا تدل على شيء غير مجرّد الطلب مطلقاً. ومن هذا كله يتبيّن أن أمرَ الله واجب الطاعة على النحو الذي أمر به منطوقاً أو مفهوماً.

صيغة النهي:

الصيغة التي وُضعت للنهي لغةً هي صيغة لا تَفْعَلْ ولا يَفْعَلْ أي لا النّاهية الداخلة على الفعل المضارع، كقوله عليه السلام «إذا كان أحدكم في المسجد فلا يشبكن. .» رواه الترمذي. فهذه هي الصيغة التي وضعت للنهي ولا توجد صيغة غيرها، كما لم يضع الشارع اصطلاحاً شرعيًا لصيغة النهي بل ما وضع لغةً هو المعتبر شرعاً. وأمّا ما ورد من النهي في غير هذه الصيغة مثل ما رُوي عن ابن عمر أن «النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس» رواه أبو داود، ومثل ما رُوي عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «لا صلاةَ بعد صلاةَ العصر حتى تغرُبَ الشمس» رواه البخاري، ومثل ما رُوي عن أنس قوله: قال لي رسول الله ﷺ «إياك والالتفات في الصلاة» رواه البخاري، وكما رُوي عن عائشة: «سألت رسول الله ﷺ عن التلفت في الصلاة فقال: «اختلاس يختلسه الشيطان من العبد» رواه البخاري، ومثل ما رُوي عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ «لا يزال الله مقبلاً على العبد في صلاته ما لم يلتفت. .» رواه الترمذي، فهذه الصّور كلها أفادت النهي، إلا أن إفادتها للنّهي لم تأتِ من الصيغة وإنما جاءت من الجملة وهي من النواهي التي تؤخذ من غير الصيغة، إمّا من لفظ نَهَى وإمّا من الجملة، فتكون من النواهي غير الصريحة المفهومة من اللغة إنما المعتبرة شرعاً على غرار الأوامر غير

الصريحة. أمّا صيغة النهي الموضوعة لغةً له فهي فقط المضارع المقرون بلا الناهية. وصيغة النهي ترد بتسعة معان:

الأول: التحريم كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰا﴾ [آل عمران، الآية: ١٣٠].

الثاني: الكراهة، كقوله ﷺ: «إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامداً إلى الصلاة فلا يشبكنّ بين يديه..» رواه الترمذي.

الثالث: التحقير، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا﴾ [الحجر، الآية: ٨٨].

الرابع: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم، الآية: ٤٢].

الخامس: الدُّعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ﴾ [البقرة، الآية: ٢٨٦].

السادس: التيئيس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ﴾ [التحريم، الآية: ٧].

السابع: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة، الآية: ١٠١].

الثامن: التسلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾ [النحل، الآية: ١٢٧].

التاسع: الشفقة، كقوله: «لا تتخذوا الدواب كداسي»، قال في القاموس أكدس كالضرب إسراع المثقل في السير.

فهذه المعاني كلها أفادتها صيغة النهي من هذه النصوص مما يدل على أنها تستعمل في عدة معان. ولما كان النهي مقابلاً للأمر فكل ما قيل في الأمر فقد نقل مثله في النهي، وما بيّنا من ذلك في الأمر هو عينه بيان النهي. فالنهي حقيقةً في طلب التَّرْك وليس في التحريم ولا في الكراهية ولا في التحقير ولا في بيان العاقبة. وإنما هذه المعاني تؤخذ من صيغة النهي مضافةً إلى القرينة. وما من نَهْيٍ ورد في نصٍّ شرعي من كتاب أو سنّة إلا دلّ على طلب التَّرْك، والقرينة هي التي تثبت نوع الطلب. وما أورده البعض من أحاديث دلّ النهيُ فيها على التحريم مثل حديث عين تبوك وسبّ الرسول عليه الصلاة والسلام للرجلين اللذين خالفا نهيه

فإنّ دلالته إنما جاءت من القرينة مع صيغة النهي وليس من صيغة النهي وحدها. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر، الآية: ٧]، فإنّه لا يدلّ على أنّ النهي حقيقة في التحريم بل يدلّ على أنّ النهي إن كان نهياً جازماً كان دالاًّ على التحريم، وإن نهى نهياً غير جازم كان دالاًّ على الكراهية. والشبهة التي جاءت عند من يقول بأنّ النهي للتحريم إنّما جاءت من عدم التفريق بين عدم طاعة الشارع فيما نهى عنه وبين صيغة النهي، مع أنّ الموضوع هو ما تدل عليه صيغة النهي وليس عدم طاعة الشارع فيما نهى عنه، ولو أدرك هذا الفرق لذهبت هذه الشبهة.

الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه والنهي عن الشيء ليس أمراً بضدّه:

الأمر، هو خطاب الشارع الدالّ على الحكم ودلالته على الحكم دلالة منطوق لا دلالة مفهوم لأن الحكم فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق. فدلالته من دلالة المطابقة أو دلالة التضمّن وليس من دلالة الالتزام، ولا علاقة لهما بدلالة الالتزام. فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة، الآية: ٤٣] أمر بالصلاة ولا مفهوم لهذا الكلام مطلقاً. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء، الآية: ٥] نهيٌ عن إعطاء الأموال للسفهاء ولا مفهومَ له مطلقاً. فالأمر والنهي خطاب دالٌّ على الحكم، والخطاب الدالّ على الحكم لا مفهوم له من حيث دلالته على الحكم، أي من حيث الوجوب أو التحريم أو النَّدب أو الكراهة أو الإباحة حتى ولو كان له مفهوم من حيث الصِّفة. فمثلاً قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة..» رواه النسائي فإنه من حيث دلالة الخطاب على الحكم وهو وجوب الزكاة في الغنم، لا مفهومَ له. فوجوب الزكاة المفهوم من الحديث ليس له مفهوم من حيث الوجوب، وإنما المفهوم هنا من حيث الصفة أي (الغنم السائمة) وليس من حيث دلالة الخطاب وهو وجوب الزكاة. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء، الآية: ٢٣] فإنه من حيث دلالة الخطاب على الحكم وهو تحريم التأفيف للوالدين لا مفهوم له مطلقاً. فتحريم التأفيف المفهوم من الآية لا مفهوم له من حيث التحريم وإنما المفهوم هنا من حيث الصفة وليس من حيث دلالة الخطاب

وهو التحريم. وعلى ذلك فإنّ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده كما أنّ النهي عن الشيء ليس أمراً بضده. فلو جعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده والنهي عن الشيء أمراً بضده لكانت دلالة الخطاب من المفهوم لا من المنطوق، ولكانت من دلالة الالتزام، وهذا خلاف الحقيقة. فإن دلالة الخطاب هي من المنطوق وليست من المفهوم ومن دلالة المطابقة أو التضمّن وليست من دلالة الالتزام. ولذلك كانت دلالة الأمر هي ما يعنيه لفظ الأمر، أي هي ما فهم من اللفظ في محل النطق، وكذلك دلالة النهي هي ما يعنيه لفظ النهي، أي هي ما فهم من اللفظ في محل النطق. ومن هنا كان الأمر بالشيء لا يعني نهياً عن ضدّه وكان النهي عن الشيء لا يعني أمراً بضدّه.

أمّا كون الله رتّب إثْماً على ترك الفرض وإثْماً على فعل الحرام ولم يرتّب إثماً على ترك المندوب ولم يرتّب إثماً على فعل المكروه فإن ذلك آتٍ من دليل آخر وهو مخالفة ما طلبه الله سواء كان طلب فعل أو طلب ترك جازماً أو غير جازم. فترتيب الإثم على ترك الفَرْض ليس آتياً من كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، وإنما هو آتٍ من مخالفة ما أمر الله به، وكذلك ترتيب الإثم على فعل الحرام ليس آتياً من كون النهي عن الشيء أمراً بضدّه بل هو آتٍ من مخالفة ما نهى الله عنه، ولهذا فإن ترتيب الإثم على ترك الفرض وفعل الحرام لا يدلّ على أنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه ولا على أنّ النهي عن الشيء أمرٌ بضدّه. فالإثم يأتي من جهة كونه طلب تركٍ من الله قد خالفه العبد في فعل الحرام. ولهذا لا يُقال أنّ ترك الفرض حرام بل يقال إثم كما يقال إن فعل الحرام إثم. وكذلك لا يقال إن ترك الحرام فرض لأنّ الفَرْض ليس التَّرْك بل هو الفعل، والحرام ليس عدم الفعل بل هو القيام بالفعل لأنّ كلاًّ منهما طلب. فالحكم هو الطلب، فإن كان طلب فعلٍ فالحكم هو القيام بالفعل فَرْضاً كان أو مندوباً وليس الترك، وإن كان طلب تركِ فعلٍ فالحكم هو ترك القيام بالفعل وليس الفعل.

وواقعُ دلالة الخطاب هو أنّ خطاب الشارع إمّا طلباً أو تخييراً، وأنّ الطلب إمّا طلب فعل أو طلب تَرْك. فدلالة طلب الفعل هو الفَرْض إن كان طلباً جازماً،

والمندوب إن كان طلباً غير جازم، ودلالة طلب الترك هي الحرام، إن كان طلباً جازماً والمكروه إن كان طلباً غير جازم. فلا دلالة في طلب الفعل على الحرام أو المكروه، ولا دلالة في طلب التَّرْك على الفرض أو الندب. وهذا يدل على أنّ ترك الحرام لا يُقال عنه أنه فرض. وترك الفرض لا يقال عنه أنّه حرام، أي أنّ الأمر بالشيء لا يعني النهي عن ضدّه شرعاً، أي لا يعني أنّ ضده حرام لأن الحرام دلالة خاصة من خطاب الشارع. وكذلك إنّ النهي عن الشيء لا يعني الأمر بضده شرعاً، أي لا يعني أن ضدّه فرض لأنّ للفرض دلالةً خاصة من خطاب الشارع. وكما لا يُقال إن ترك الفرض حرام وترك الحرام فرض، كذلك لا يُقال إن ترك المندوب مكروه وترك المكروه مندوب للسبب نفسه، إذ كلّه داخل تحت حكم الطلب، وما الفرق بينهما إلا في الجزم وعدم الجزم في الطلب.

ومما يجب التنبيه إليه أنّ دلالة ألفاظ التشريع في مفرداته وتراكيبه إنما يُرْجَع فيها إلى اللغة العربية وإلى النصوص الشرعية وليس إلى العقل ولا إلى القضايا المنطقية كما فعل الكاتب، لأن المسألة فهم تشريع وليست وضع تشريع. ولا يوجد أخطر على التشريع من المنطق وتطبيق القضايا المنطقية عليه كما أثبتنا ذلك في بحث المنطق. فالتشريع يبحث في واقع له مفردات محسوسة متنوعة ومختلفة ولا يُقاس عليها إلا إذا وجدت فيها علّة منطبقة في أحد المفردات على مفرد آخر وإلا فيمتنع القياس ويكون خطراً. وهذا بخلاف القضايا المنطقية فهي فروض تصوَّر العقلُ وجودَ واقعٍ لها، وتكون قواعدُها قابلةً لتشمل فروضاً تصوَّر العقلُ وجودَ واقع لها، وتكونُ قواعدُها قابلةً للشّمول والتعميم، ومن هنا يأتي خطرها على التشريع. وموضوع كون الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه أم لا، والنهي عن الشيء هل هو أمر بضدّه أم لا، موضوع تشريعي يتعلق بأصول الاستنباط وليس موضوعاً عقليًّا يتعلق في علم الكلام. فالمُراد فهمه هو دلالة ألفاظ الطلب «طلب الفعل وطلب الترك» على أي شيء وما تدلّ عليه لغةً وشرعاً، وليس المراد فهم قصد الله من الأمر والنهي فلا مجالَ هنا إذن للدلالة العقلية ولا للقضايا المنطقية. ولذلك لا يُقال إن الأمر هو «الطلب القائم بالنفس» حتى يُبحَث هل الأمر بالشيء بعينه نَهْيٌ عن اضداده، وهل طلب الفعل بعينه طلب ترك أضداده، أو يُبحث هل الأمر

بالشيء بعينه نهيٌ عن أضداده بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد لأنّ الأمر هو عين النَّهي، لا يقال ذلك لأن موضوع البحث ليس كون الأمر هو الطلب القائم في النفس، بل موضوع البحث هو هذه الصيغ التي وردت في الكتاب والسنّة للطلب، أي للأمر وللنهي على اختلافهما وما يفهم منها إن كان طلب الشيء يعني عدم طلب غيره أم لا؟ فالبحث بحث تشريعي في دلالة المفردات والتراكيب وما يستنبط منهما وفي تعريف الحرام والفرض المستنبط من نصوص الشريعة، أي أنّ البحث في الأمر والنهي عينهما وليس البحث في الآمر والناهي وما يقصده. ومن هنا أيضاً يُقال أنّ مقتضى النهي، أي المطلوب بالنهي وهو الذي تعلّق النّهي به، هو فعل ضد المَنْهيِّ عنه، أي إذا قال: لا تتحرّكْ. معناه أسكنْ، ولا يقال ذلك لأن موضوع البحث هو نفس الأمر والنهي ودلالتهما، وليس الشيء الذي تعلّق به النهي. فالبحث ليس في الآمر والناهي، ولا في الشيء الذي تعلّق به الأمر والنهي، وإنما البحث في الأمر والنهي عينهما، ولذلك لا مجال للبحث العقلي ولا للقضايا المنطقية فلا محلّ لها هنا بحثاً أو موضوعاً. وعلى ذلك فإنه لا يجوز أن تفهم ألفاظ التشريع مفردات وتراكيبَ من العقل أو القضايا المنطقية، بل ينحصر فهمها في دلالتها اللغوية ودلالتها الشرعية في فهم النص واستنباط الحكم منه. واللغة عيّنت أنّ دلالة الأمر والنهي إنّما هي للفظ الأمر ولفظ النهي وليس للآمر والناهي ولا للشيء المأمور به والمنهيّ عنه، وكذلك عينت اللغةُ الدلالات بأنّها مطابَقَةٌ وتضُّنٌ والتزامٌ. فالمعنى الذي دلّ عليه اللفظ هو المطابقة أو التضمّن، والمعنى الذي دل عليه مدلول اللفظ هو الالتزام. وعيّنت اللغة كذلك أنّ الأوامر والنواهي أي الطلب قد فُهِم المعنى فيه من اللفظ لا من مدلول اللفظ. وفوق هذا كله فإن اللغة قد جعلت اللزوم المعتبر في دلالة الالتزام التي منها مفهوم المطابقة إنّما هو اللزوم الذهني الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ حسب وضع العرب لا حسب العقل، ولم تعتبر اللازم الخارجيَّ وحده ولو كان واقعاً إلاّ إذا كان لازماً ذهنيًّا حسب وضع العرب. وهذا كله يدل على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه حتى لو كان الواقع في الخارج هو ترك ضده لأنه لا يوجد له لزوم ذهني حسب وضع العرب. فدلالة اللغة هي أنّ الحكم يُفهم من دلالة الخطاب وهو الطلب

وهذا من المنطوق وليس من المفهوم، بل لا يدخله المفهوم وأن محلّ الحكم هو الذي يمكن أن يكون له مفهوم. ولمّا كان الأمر والنهي كل منهما طلب، والطلب هو الحكم وليس محل الحكم، لذلك لا يدخله المفهوم. أي لمّا كان الفَرْض والمندوب والمكروه والمُباح هي نفسها الحكم وليست هي محلّ الحكم فإنّه لا يدخلها المفهوم مطلقاً فلا مفهومَ مخالفةٍ لها. ولهذا لا يكون طلبُ الشيء عدمَ طلبٍ لغيره، فلا يكونُ الأمرُ بالشيء نهياً عن ضدّه ولا النهي عن الشيء أمراً بضده ولا يكون ترك الفَرْض يعني فعلَ الحرام ولا فعل الحرام يعني تركَ الفَرْض ولا ترك المندوب يعني فعلَ المكروه ولا العكس، بل كلٌّ منها يعني ما دلّ عليه لفظه دون أن يكون فيه أي معنى آخر مسكوتٍ عنه. وعدم التمسّك بهذه القاعدة تمسّكاً واعياً يؤدي إلى إدخال ما هو ليس بإسلام على الإسلام، وإخراج ما هو إسلام من الإسلام على صعيد الأحكام الشرعية. فمثلاً يَفهَمُ البعض من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة، الآية: ١٩٥]، أنّ الله سبحانه وتعالى نهى الإنسان عن أن يقول بأفعالٍ أو يمتنع عنها إذا كان هذا القيام أو الامتناع يؤدي إلى وقوعه بالتهلكة وفسّروا التهلكة بأنها وقوع ضرر على الإنسان، وأنّ المحافظة على النفس هي مطلوب شرعي وهو كُليّةٌ من الكليّات التي أتت الشريعة للحفاظ عليها. فالله سبحانه وتعالى عندما نهى الإنسان على أن يوقع نفسَه بالتهلكة فقد أمره بأضدادها وذلك بالمحافظة على هذه النفس، ولذلك أصبح الموظف يخاف من مديره فيتستّر على الرشوة حتى لا يُفصل، والمدير يتستّر على مَنْ هو أعلى منه حتى لا تتضرر مصالحه وهكذا. وأصبح الجهاد لتحرير فلسطين تهلكةً لأنّنا غير قادرين على تحرير فلسطين وسوف يوقع اليهود بنا أضراراً في النفس والمال. وهكذا كان الفهم السقيم بأن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه وأن النّهيَ عن الشيء أمر بضده، كان ذلك وسيلة من وسائل اللامبالاة والتسيُّب في المجتمع وهضماً لحقوق الدولة والرعيّة، وكل ذلك من أجل تفادي التهلكة. وترسّخ هذا المفهوم الخاطىء خاصةً عندما استعمل بعض العلماء علمَ المنطق وقاعدةَ مآلات الأفعال في فهم الأحكام الشرعية، رغماً من أنّ لكل حكم شرعي دليلٌ استُدِلّ به عليه، فالحرام له دليل شرعي وكذلك المكروه، والحلال له دليل

شرعي وكذلك المندوب والمُباح. فالدليل هو الذي يجعل المسلمَ يقومُ بالفعل أو يمتنع عنه وليس المنطق أو مآلات الأفعال، وإن العقل يفهم الحكمَ الشرعيّ ولا يصنعه. ورحم الله أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه عندما فسّر هذه الآية وهو ابن تسعين سنة في حصار القسطنطينية الأولى أيام معاوية عندما تردّد المسلمون في القتال وهَمَّ بعضهم في التراجع والبعض استمرّ في الإقدام فقال: إنّا نحن معشر الصّحابة الأوّلون فهمنا هذه الآية من الرسول عليه الصلاة والسلام بأنّ من لا يبيع نفسه لله مجاهداً في سبيله هو الذي يلقي بنفسه إلى التهلكة، أي فهمها أنّ من يَفِرُّ يوم الزحف هو الذي يرمي بنفسه إلى التهلكة وليس من ينجو فراراً من العدو. فالجهاد في سبيل الله له أحكام شرعية والفرار يوم الزّحف له أحكام شرعية، وقبول الرشوة له حكم شرعي، والتستّر على المرتشي له حكم شرعي، وإضرار المدير بالموظف الذي لا يتستر على الرشوة له حكم شرعي. فالفعل سواء أكان سلباً أم إيجاباً له حكم شرعي ولذلك يكون الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمراً بضدّه. وكل ما يوافق الإسلام وما لا يخالف الإسلام وما لا يتناقض مع الإسلام ليس بإسلام لأن الحكم الشرعي في الإسلام لا يعتبر حكماً شرعيًا إلاّ بالدليل الشرعي وليس بالدليل العقلي أو المنطقي أو لضرورة مكانيّة أو زمانيّة أو حاجة متصوّرة.

ولو كان الأمر كذلك أي أنه لو كان الحكم الشرعي قائماً على الدليل العقلي والمنطقي، لأمرنا الشارع بالمسح على أسفل الخُفّين لا على ظاهرهما، لأن أمر الشارع ونهيه لا يقبل الجدل المنطقي والعقلي، ولا يستند إلاّ على الدليل الشرعي فقط. وعدم فهم الكاتب لهذه القاعدة جعله يتورط في نظريته التي أسماها نظرية الحدود، حدّ أدنى وحدّ أعلى، ويتورط في نظرية الحنف ويستنتج من جرّاء ذلك آراءً وأحكاماً في الشريعة، أقلُّ ما يُقال عنها أنه مجرد عَبَث ووهم. ولهذا السبب أفردنا في هذا المؤلف أبحاثاً مستقلة بغية إيضاح عبَث الكاتب خصوصاً في فصل مآلات الأفعال والنظرية الحَدّية ونظرية الحنف التي أتى بها الكاتب.

خاتمة في اللغة:

ممّا تقدم يدرك القارىء أن اللغة العربية كغيرها من سائر اللغات هي الألفاظ الموضوعة للمعاني، فلمّا كانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع كان لا بدّ من معرفة الوضع ثم معرفة دلالة الألفاظ. والألفاظ تشكّل مع بعضها تراكيبَ، والتراكيبُ تعطي معانيَ تُفهَم من منطوقها أو من موضوعها بدلالة الدالّ وحده أو المدلول وحده أو الدال والمدلول معاً. ولا يمكن الوصول إلى المعاني بدون معرفة مدلولات الألفاظ ولا يمكن التمكّن من معرفة دلالة الألفاظ على معانيها إلا بفهم التركيبات. وكان الأَوْلى بأستاذ الكاتب الدكتور/ جعفر دَكّ الباب باعتباره أستاذاً وعالِماً في اللغة العربية أن يوجِّه الكاتب إلى معرفة أسرار اللغة العربية ـ كما أسماها ـ بمعرفة أوضاع الألفاظ والتراكيب متى تكون على الحقيقة، ومتى تكون على المجاز، وتدريسه الألفاظ المشتركة والمترادفة وإفهامه الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفيّة والحقيقة الشرعيّة. فالكاتب لم يدرك معنى أنّ العرب الأقحاح هم الذين وضعوا اللغة العربية، وأنها ستبقى بإذن الله حتى قيام الساعة لغةً حيةً معطاءةً عن طريق الاشتقاق والمجاز والتعريب، كما كان الأَوْلى بأستاذ الكاتب أن يعلِّم تلميذه علوم النحو والصرف كما وضعها العرب، لكن يبدو أن كلّ الذي تعلّمه الكاتب من اللغة العربية كان شيئاً واحداً خاطئاً وهو أنه لا يوجد فيها ترادف، وأن الطبيعة بما فيها الحيوانات علّمت البشر التفكير والنّطق. وبدلاً من أن يصحِّح أستاذه له هذه المفاهيم الخاطئة، قام بتعميق أخطائه وتضييق نطاقه، وجعله لا يرى إلاّ بمنظور ضالٍّ ومحدّد، ولذلك تبلورت في عقل الكاتب أفكارُ النظرية الماديّة الديالكتيكية والمادية التاريخية والتخيّلات الداروينية القائمة على المبدأ التصادمي والتناقضي في الطبيعة، وقام على ضوئها بإعطاء معانٍ غريبة للقرآن والفرقان والكتاب والذِّكْر تتناسب مع الفهم الماركسي في الثّبات والتطور والتغّير. ولذلك اعتقد الكاتبُ أنّ استخدامه معجمَ مقاييس اللغة لابن فارس وإنكاره للترادف واستعماله لأقل من مائة كلمة أخرج معانيها من القاموس قد جعلت منه عالماً في اللغات وعالماً في الطبيعة وعالماً في الشريعة. وتمادى في

هذا المسلك الضالّ مما أدى به إلى إنكار أن السنّة النبويّة وحيٌ من الله سبحانه وتعالى إلى رسوله محمد بن عبد اللّه، وأطلق لنفسه العنان في فهم القرآن كما يريد ويهوى من غير ضابط إلاّ ضابط واحد هو تنزيل ألفاظ القرآن وتفصيلها بموجب أفكاره الممسوخة عن الفكر الماركسي. ومن الطريف أن طريقة استخدامه الصِّرْف للقاموس في تفسير الألفاظ بمعناها المجرد ذكرّتني بنفسي حين بدأت تعلّم اللغة الإنجليزية حيث كنت أحاول استخدام الكلمات حسب معناها الذي أجده في القاموس ممّا أوقعني في إحراجات مع أهل اللغة. فمثلاً كلمة (MAKE) معناها المجرد حسب القاموس: يصنع، بينما هي لها استخدامات كثيرة دارجة وفصيحة بغير ذلك المعنى. ومن ذلك قولهم (I MADE IT) أي حققت ذلك الشيء ومنها قولهم (MAKE YOURSELF AT HOME) أي خذ راحتك، ومنها قولهم (HE MADES A GOOD PRESIDENT) أي هو قادر على أن يكون رئيساً جيداً. . وهكذا. ولعل كاتبنا الذي عاش في إيرلندا ودرس هناك، كما أنه درس في روسيا، يدرك الفرق بين الألفاظ المجردة واستعمالاتها في اللغتين الإنجليزية أو الروسية، لكن لا أعلم لماذا تجاهل هذه الحقيقة في اللغة العربية بالرّغم من أنه عربيّ اللسان. ولا أعلم لماذا حاول بشكل غريب تفسير كتاب الله سبحانه وتعالى بأقلّ من مئة كلمة أخرجها من معجم ابن فارس متجاهلاً التفاسير الكثيرة والعظيمة التي قام بها مَنْ هو أعلم وأقدر منه من علماء المسلمين الأفاضل، وأتساءل هل يستطيع أي عالم لغوي أن يفهم الدستور الأمريكي والقوانين المنبثقة عنه بمجرد استعمال القاموس الإنجليزي وإخراج الكلمات التي استعملها المشرِّع الأمريكي عندما وضع هذا الدستور، حتى ولو كان الإنسان الذي يدرس الدستور الأمريكي ضليعاً في اللغة الإنجليزية؟ طبعاً لا يستطيع، فحتى قضاة المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة التي تختص بدستورية القوانين لا يستطيعون أن يفتوا بموضوع معيّن إلا بعد العودة إلى المكتبة القانونية والحالات السابقة عندهم وإلى مكتبة الكونجرس إذا احتاج الأمر، علماً بأنهم فقهاء وعلماء في القوانين الوضعية. فللّه دَرُّ كاتبنا الذي أراد أن يفهم كتاب الله ويصبح فيه مجتهداً ومفسّراً

عن طريق القاموس! وأريد أن أسأله هل أستطيع أنا أو غيري أن يفهم علم التربة والأساسات ـ تخصص الكاتب ـ بمجرد أنّي عرفت المصطلحات والألفاظ التي يستعملها مهندسو التربة؟ طبعاً لا نستطيع لأنه لا يكفي معرفة الباحث بألفاظ اللغة ومصطلحاتها حتى يكون مجتهداً وعالماً في علم من العلوم، بل لا بدّ من التمكّن من العلم نفسه والتعمق به ودراسته والبحث فيه سنين طويلة. عند ذلك يستطيع الباحث أن يبدع وأن ينتج أفكاراً تؤهله لأن يكون مفكراً وباحثاً، أي لا بدّ من بذل الوسع وتتبّع المَظَانِّ مع توفّر شروط الفهم والإدراك وأن يكون موضوعيًّا أَي غير متأثّر بالأفكار السابقة والآراء التي تجعله متحيزاً باتجاه ما يريد وما يرغب. ولكن للأسف ذلك لم يتوفر في الكاتب عند قيامه بهذا العمل مما جعله يصطنع الاستدلالات ويتمحَّل الفهم ويلوي عنق الدليل ليوصله إلى ما يريد ويرغب سواء أكان حقيقة أم لا.



الجزء الخامس

في الفقه وأصول الفقه

الباب الأول: الاجتهاد والتقليد

- الاجتهاد.
- شروط الاجتهاد.
- الاجتهاد والتقليد.
- التقليـــد.
- لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً.

الباب الثاني: إبطال ما يظن أنه أدلة شرعية

الفصل الأول:

- إبطال قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد.
- شرع مَنْ قبلنا ليس شرعاً لنا.
- قاعدة الضرر.
- العرف ـ الاصطــلاح ـ التقدير.
- لا اعتبار للعرف شرعاً.

الفصل الثاني:

- مآلات الأفعال.
- تمهيـــد.
- قاعدة سد الذرائع.

ـ فساد قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان .
ـ فساد قاعدة رفع الحَرَج .
ـ فساد قاعدة الحيل .
ـ فساد قاعدة الضرورات تبيح المحظورات .
ـ حكم قاعدة مآلات الأفعال وقواعدها الفرعية وأسباب بطلانها .

الباب الثالث: في نزوات الكاتب الفقهية

الفصل الأول : نظرية الحنف عند الكاتب .
الفصل الثاني : النظرية الحديَّة عند الكاتب .
ـ الحدُّ في اللغة .
ـ واقع الحدِّ ـ المناط .
ـ الحدُّ يُدرَك من مفهوم النصِّ .
ـ حدُّ السرقـــة .
ـ حدُّ الحرابـــة .
ـ حدُّ الزنـــا .
ـ حدُّ قذف المحصنات .
ـ حدُّ القتـــل .
ـ حدُّ المرتـــد .
ـ أسس النظرية الحديّة عند الكاتب .

الباب الرابع:

الفصل الأول : في المرأة .
ـ تمهيد ـ أحكام عامة .
ـ عورة المرأة .
ـ المرأة والرجل أمام التكاليف الشرعية .
الفصل الثاني : الإسلام والرِّق .

الباب الأول

في الاجتهاد والتقليد

- الاجتهـــاد .
- شروط الاجتهاد .
- الاجتهاد والتقليد .
- التقليـــد .
- لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً .



الاجتهـاد

الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. وأمَّا في اصطلاح الأصوليين فهو مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. والاجتهاد ثابت بنص الحديث. فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال لابن مسعود «اقضِ بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك». وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد أنفذهما إلى اليمن «بمَ تقضيان؟ فقالا: إن لمْ نجد الحكم في الكتاب والسنة قسنا الأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به». وهذا القياس منهما هو اجتهاد باستنباط الحكم، وهو ما أقرَّهما النبي ﷺ عليه.

وروي عنه ﷺ أنه قال لمعاذ حين أَرسله والياً إلى اليمن «بمَ تحكم؟ قال بكتاب اللّه، قال: فإنْ لَمْ تجد قال بسنة رسول اللّه، قال: فإن لَمْ تجد قال: أَجتهدُ رأيي فقال: الحمد للّه الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يحبه الله ورسوله». وهذا صريح في إقرار الرسول لمعاذ على الاجتهاد.

وقد انعقد إجماع الصحابة على الحكم بالرأي المستنبط من الدليل الشرعي، أي أَجمعوا على الاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصًّا. ولا يوجد أحد ينازع في مشروعية الاجتهاد.

فقد تواتر إلينا إجماع الصحابة على الاجتهاد عنهم تواتراً لا شكَّ فيه. فمن ذلك قول أبي بكر لمَّا سُئل عن الكلالة قال «أقول فيه برأيي، فإنْ كان صواباً فمن الله وإنْ كان خطأً فمني ومن الشيطان واللّه منه بريء»، والكلالة ما خلا الولد والوالد. وليس معنى قوله أقول فيه برأيي أن هذا الرأي من عنده، بل معناه أقول ما أَفهمه من لفظ كلالة في الآية. والكلالة في اللغة العربية تُطلَق على ثلاثة: على مَنْ لم يخلِّف ولداً ولا والداً، وعلى مَنْ ليس هو بولد ولا والد من المخلفين، وعلى القرابة من غير جهة الوالد والولد. ففهم أبو بكر معنى واحداً من هذه المعاني الثلاثة من قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٌ﴾ [النساء الآية: ١٢]. فكلالة خبر كان، أي إنْ كان رجل كلالة يرث. ولعلَّه فهم ذلك أيضاً من الآية الثانية وهي ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء الآية: ١٧٦]. وكذلك من الحديث المروي في سبب نزول آية ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ﴾ الذي جاء فيه أنه روي أن الرسول ﷺ كان مريضاً فَعَادَه جابر بن عبد اللّه فقال إني كلالة فكيف أصنع في مالي فنزلت آية ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ﴾ رواه مسلم. فهذا الرأي الذي صرَّح به أبو بكر هو اجتهاد وليس رأياً من عنده.

ومن الاجتهاد أيضاً قول عمر «أقضي في الجد ـ أبي الأب ـ برأيي وأقول فيه برأيي» أي في فهمي الذي فهمته من النصوص. ومن الاجتهاد كذلك أنه قيل لعمر أن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في الثغور وخللها وباعها فقال: قاتل اللّه سمرة، أَما علم أن النبي ﷺ قال: «لعن اللّه اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فباعوها وأَكلوا ثمنها. .» رواه مسلم. فقاس عمر الخمر على الشحم وأَن تحريمها تحريم لثمنها.

ومن الاجتهاد قول علي رضي الله عنه في حدِّ الشرب «مَنْ شرب هَذَىٰ ومَنْ هَذَىٰ افترىٰ فأرىٰ عليه حدَّ المفتري» وهو قياس للشرب على القَذْفِ لأنه مَظَنَّة القذف التفاتاً إلى أن الشرع قد ينزل مظنّه الشيء منزلته. فهذا كله اجتهاد من الصحابة رضوان الله عليهم وإجماع منهم على مشروعية الاجتهاد.

وليس من الاجتهاد تطبيق الحكم على المسائل التي تندرج تحته بل هو فهم

الحكم الشرعي. لأن الاجتهاد هو استنباط الحكم من النص، إمّا من منطوقه أو من مفهومه أو من دلالته أو من العلّة التي وَرَدَت في النص. سواء أكان ذلك استنباط حكم كلّي من دليل كلّي، كاستنباط أَنَّ على الناهب عقوبة قطع اليد حدًّا للسرقة. أو كان استنباط حكم جزئي من دليل جزئي مثل استنباط حكم الإجارة من كونه ﷺ استأجر أجيراً من بني هذيل هادياً. . رواه البخاري ومن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق الآية: ٦]. أم مثل استنباط حكم إعطاء الأجير أُجرته إذا أَنهى عمله من قوله ﷺ «أَعطوا الأَجير أجره قبل أن يجفَّ عرقه. . رواه البخاري». فهو دليل جزئي لحكم جزئي. فهذا استنباط للحكم الكلي من الدليل الكلي. والاستنباط للحكم الجزئي من الدليل الجزئي كل ذلك يعتبر اجتهاداً لأنه أخذٌ للحكم من الدليل سواءً أكان حكماً عامّاً من دليل عام أو حكماً خاصّاً من دليل خاص.

أمّا تطبيق الحكم على المسائل المستجدَّة الداخلة تحت معناه والمندرجة تحته، والتي هي فرد من أفراده، فلا يُعتبَر اجتهاداً. فمثلاً حرَّم اللّه الميتة، فحينما تُقتَل بقرة بضربها على رأسها حتى تموت فإن لحمها مُحَرَّمٌ ولا يؤكل لأنها ميتة ولم تُذْبَح ذبحاً شرعيًّا. وحكم لحم العلب الذي لم تُذبح البقرة التي أُخِذَ منها اللحم ذبحاً شرعيًّا هو كذلك حرام شرعاً أكله وبيعه. وهذا الحكم لم يُستنبط وإنما اندرج تحت لحم الميتة. ومن ذلك أيضاً أن ذبيحة المُشْرِك لا تؤكل لأنها ليست ذبيحة مسلم ولا ذبيحة كِتَابي. فهذا الحكم وهو تحريم أكل ذبيحة المُشْرِك لم يُستنبط استنباطاً وإنما طُبِّق عليه حكمٌ معروف وهو عدم أكل ذبيحة الكفّار من غير أهل الكتاب. ومثلاً جواز كون المرأة عضواً في مجلس الشورى حكم شرعي. فهذا الحكم لم يُستنبط وإنما طُبِّق عليه حكم الوكالة وعضوية مجلس الشورى وكالة في الرأي. والمرأة يجوز لها أن توكِّل غيرها في الرأي وأن تكون وكيلة عن غيرها في الرأي. ومثله ذلك كثير. فإن هذا كله ليس من قبيل الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام من الأدلّة الشرعية، وإنما هو من قبيل تطبيق الأحكام المعروفة مسبقاً على الجزئيات. والأحكام الشرعية تستوجب التطبيق بعد معرفتها من الدليل

ولا تستوجب الاجتهاد، بخلاف النصوص الشرعية التي تستوجب الاجتهاد لاستنباط الحكم الشرعي منها. ولذلك كان الاجتهاد الشرعي المعتبر اجتهاداً هو بذل الوسع في فهم النصوص الشرعية واستنباط الحكم منها وليس هو بذل الوسع في تطبيق الأَحكام الشرعية على المسائل المندرجة تحتها.

ونصوص الشريعة الإسلامية تستوجب من المسلمين الاجتهاد لأن النصوص الشرعية لم تأتِ مفصلة وإنما جاءت مجملة تنطبق على جميع وقائع بني الإنسان، ويحتاج فهمها واستنباط حكم اللّه فيها لكل حادثة إلى بَذْلِ الوسع والجهد. وحتى النصوص التي جاءت مفصلة وتتعرّض للتفصيلات هي في حقيقتها عامة ومجملة. فمثلاً آيات الميراث جاءت مفصلة وتعرّضت لتفصيلات دقيقة ومع ذلك فإنها من حيث الأَحكام الجزئية تحتاج إلى فهم واستنباط في كثير من المسائل، كمسألة الكلالة ومسائل الحجب. فمثلاً جميع المجتهدين يقولون إن الولد يحجب الإخوة سواء أَكان ذكراً أم أُنثى لأن كلمة ولد تعني كل ولد أو بنت، بينما يقول ابن عباس إن البنت لا تحجب لأن كلمة ولد تعني الذَكَرَ فقط، مما يدلُّ على أنه حتى النصوص التي تعرَّضت للتفصيلات هي في حقيقتها مجملة ويحتاج فهمها واستنباط الحكم منها إلى اجتهاد. إن هذه النصوص التي تعرَّضت للتفصيلات تحتاج إلى تطبيق على الحوادث المتجددة، إلاَّ أن هذا التطبيق ليس هو المُرَاد بالاجتهاد فيها، بل المُرَاد هو استنباط الحكم من مجملها حتى ولو تعرَّضت للتفصيلات لكونها نصوص تشريعية عامة ومجملة. ومن طبيعة النصوص التشريعية أَنْ تكون عامة مجملة حتى ولو جاء فيها تفصيلات. والنصوص الشرعية سواء أَكانت من الكتاب أَم من السنة هي أصلح النصوص التشريعية ميداناً للتفكير، وأفسحها مجالاً للتعميم، وأَخصبها تربة لإنبات القواعد العامة. وهي وحدها التي تصلح لأَن تكون نصوصاً تشريعية لجميع الشعوب والأمم والأزمان.

أمَّا كونها أصلح النصوص ميداناً للتفكير فإنه بارز في إحاطتها بجميع أَنواع العلاقات الإنسانية بين الناس جميعاً. ذلك أن جميع أنواع العلاقات سواء أَكانت علاقات بين الأَفراد بعضهم مع بعض أَو علاقات بين الدولة والرعية أَو علاقات بين

الدولة والشعوب والأمم الأخرى، فإنها مهما تجددت وتعددت وتنوّعت يمكن للمفكر أن يستنبط أَحكاماً من هذه النصوص الشرعية. ولذا فهي تُعتبَر أصلح النصوص ميداناً للتفكير.

وأمَّا كونها أصلح النصوص مجالاً للتعميم فإنه واضح في مجملها وأَلفاظها وأُسلوب سبكها من حيث شمولها للمنطوق والمفهوم والدلالة والتعليل وقياس العلَّة مما يجعل الاستنباط متيسِّراً ودائمياً وشاملاً لكل عمل مما يجعلها غير عاجزة عن علاج أي وضع، بل كاملة عامة.

وأمَّا كونها أَخصب النصوص لإنبات القواعد العامة فإنه ظاهر في غزارة المعاني العامة التي تحتويها هذه النصوص، وظاهر في طبيعة هذه المعاني العامة. ذلك أن القرآن والحديث قد جاءا خطوطاً عريضةً حتى عند التعرُّض للتفصيلات. وطبيعة الخطوط العريضة تجعلها معاني عامة تندرج تحتها الكليات والجزئيات، ومن هنا جاءت غزارة المعاني العامة. وفوق ذلك فإن مدلولات المعاني العامة أمور واقعة محسوسة وليست من الأَمور الفرضية نظريًّا أو منطقيًّا. وهي في نفس الوقت وضعها اللّه لعلاج الإنسان عامة لا لعلاج أفراد معينين، أي لبيان حكم فعل الإنسان مهما كان مظهر الغريزة والدافع لهذا الفعل. ولذلك جاءت منطبقة على معاني متعددة وأحكام كثيرة. وهكذا كانت النصوص الشرعية أَخصب النصوص تربة لإنبات القواعد العامة. وإذا أُضيف إلى ذلك أن هذه النصوص جاءت لبني الإنسان من حيث هو إنسان، وكانت تشريعاً لجميع الأُمم والشعوب، يتبيَّن أنه لا بدَّ من وجود مجتهدين لفهمها فهماً تشريعيّاً لأخذ الحكم الشرعي منها وتطبيقها على كل حادثة موجودة أو مستجدَّة. والحوادث تتجدّد كل يوم ولا تدخل تحت حصر ولذا كان لا بدَّ من جود المجتهد ليستنبط حكم اللّه لكل حادثة تحدث، وإلاَّ لبقيت الحوادث دون معرفة حكم اللّه فيها، وهذا يؤدّي إلى الضلال وارتكاب المحظورات.

والاجتهاد فرض كفاية على المسلمين إنْ قام به البعض سقط عن الباقين، وإنْ لم يقمْ به أحد أَثِمَ المسلمون جميعاً في ذلك العصر أو المجتمع الذي لا يوجد

فيه مجتهد. ولذلك لا يجوز أن يخلو أي عصر من مجتهد مطلق على الأقل لأن التفقّه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه أَثِموا. فطريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو يأتي بالاجتهاد فلو خلا العصر من مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام أفضى إلى تعطيل الشريعة واندراس الأحكام، وذلك لا يجوز. وعلى المجتهد بذل وسعه في استنباط الحكم، فإنْ أصاب فله أجران وإنْ أخطأ فله أجر واحد. قال عليه الصلاة والسلام «إن اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإنْ أخطأ فله أجر واحد..» رواه مالك. وقد أجمع الصحابة على أن الإِثْمَ محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية في المسائل الظنيّة من الفقهيات. أمَّا المسائل القطعية كوجوب العبادات، وتحريم الزنا والقتل فلا اجتهاد فيها ولا خلاف بشأنها. ولذلك اختلف الصحابة في المسائل الظنيّة ولم يختلفوا في المسائل القطعية. والمجتهد في المسائل الظنيّة مصيب فيما وصل إليه باجتهاده حتى ولو كان في رأيه قابلية الخطأ، إلاَّ أن ذلك لا يعني إصابته للحق مطلقاً. فذلك غير موافق للواقع بالنسبة للحكم الظني، كما أن الرسول ﷺ سمّى المجتهد المخطىء مخطئاً. لكن المقصود من أن كل مجتهد مصيب هو من الصواب الذي لا ينافي الخطأ، لا من الإصابة التي هي مقابلة للخطأ. فتسمية المجتهد المخطىء مصيباً هي باعتبار أنه مأجور على اجتهاده لا باعتبار أنه لم يخطىء. وعلى هذا فكل مجتهد مصيب حسب ظنه من الصواب الذي لا ينافي الخطأ. فكلمة (مصيب) هي من أَصَابَ صواباً، لا من أصاب إصابةً فالصواب لا يقابله الحق بل يقابله الخطأ.

شروط الاجتهاد

عُرِّفَ الاجتهاد بأنه بَذْل الوسع في طلب الظنِّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَس من نفس المجتهد العجز عن المزيد عليه، أي هو فهم النص الشرعي من الكتاب والسنة بعد بَذْل أقصى الجُهْد في سبيل الوصول إلى هذا الفهم لاستنباط الحكم الشرعي. فلكي يتمَّ ذلك لا بدَّ أن تتوفر في الاستنباط ثلاثة أمور حتى يُسمَّى اجتهاداً شرعياً: أحدُها بَذْل الوسع على وجه يحس من نفس المجتهد

العذر عن المزيد عليه، والثاني أن يكون هذا البذل في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، والثالث أن يكون طلب الظن هذا من النصوص الشرعية. لأن طلب الشيء من الأَحكام الشرعية لا يكون إلَّا بالنصوص الشرعية، لأن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلِّق بأفعال العباد. ومعنى ذلك أن مَنْ لم يبذل الوسع لا يُعتبر مجتهداً، ومَنْ بذل الوسع في طلب الظن بغير الأَحكام الشرعية من المعارف والآراء لا يُعتبر مجتهداً، ومَنْ طلب الظن بالأحكام الشرعية من غير النصوص الشرعية لا يُعتبَر مجتهداً. فالمجتهد هو فقط مَنْ يبذل أقصى جهد في فهم النصوص الشرعية بهدف معرفة حكم اللَّه. وعليه فإن ما ينقله العلماء الذين يشرحون كلام إمام مذهبهم أو يفهمون أَقواله ويستنبطون الأَحكام منها، أو يرجِّحون قول بعض العلماء على البعض الآخر عن غير طريق الأدلَّة الشرعية، وما شاكل ذلك، فهؤلاء لا يُعتبرون من المجتهدين حسب هذا التعريف. فمسألة الاجتهاد محصورة في فهم النصوص الشرعية فقط بعد بذل أقصى الجهد في سبيل تحقيق هذا الفهم من أجل معرفة حكم اللَّه. ولا يجوز أن يكون أي شيء آخر محل الفهم غير النصوص الشرعية، فهي محل طلب الظن لاستنباط الأَحكام الشرعية.

كما يجب أن يكون واضحاً أن المقصود بالنصوص الشرعية هي ما جاء في الكتاب والسنة فقط، وما عداهما من النصوص لا يُعتبر من النصوص الشرعية مهما كانت منزلة قائلها. فكلام أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي أو غيرهم من الصحابة رضوان اللَّه عليهم لا يُعتبَر من النصوص الشرعية بأي وجه من الوجوه، وكذلك كلام المجتهدين من الأئمة كالشافعي ومالك وأحمد وجعفر وأبي حنيفة وغيرهم. فبذل الوسع في استنباط حكم من كلام هؤلاء أَو غيرهم من بني البشر أَيًّا كانوا لا يُعتبر الحكم الذي يُستنبط منه حكماً شرعيًّا، بل هو رأي للشخص المستنبط. واستنباط حكم من كلام أي فرد من الصحابة أَو التابعين أَو المجتهدين أَو غيرهم لا يجوز شرعاً لأَنه استنباط لحكم شرعي من غير الكتاب والسنة وهي حرام شرعاً لأن ما عداهما لم ينزله الله، ولذا لا يجوز شرعاً الأخذ بحكم من غيرهما.

والكتاب والسنة كلام عربي جاء بهما الوحي من عند الله إمَّا لفظاً ومعنى

وهو القرآن، وإمَّا معنى عبَّر عنه الرسول بألفاظ من عنده وهو الحديث. وهما ـ أي الكتاب والسنة ـ كلام عربي نطق به رسول الله ﷺ، فهذا الكلام إمَّا أن يكون له معنى لغوي فحسب مثل كلمة (مترفين)، وإمَّا أن يكون له معنى شرعي فحسب ولا اعتبار فيه للمعنى اللغوي مثل كلمة (غائط)، وإمَّا أن يكون له معنى لغوي وشرعي مثل كلمة (الطهارة). فصار لا بدَّ أن يُعتمَد على المعارف اللغوية والمعارف الشرعية حتى يمكن فهم النص والوصول إلى معرفة حكم اللّه منه. ومن هنا كانت شروط الاجتهاد كلها تدور حول هذين الأمرين وهما: أن يكون المجتهد متمكِّناً في علوم اللغة والمعارف الشرعية. وقد كان المسلمون في فجر الإسلام وحتى نهاية القرن الثاني لا يحتاجون إلى قواعد معينة لفهم النصوص الشرعية، لا من الناحية اللغوية ولا من الناحية الشرعية، ونظراً لقرب عهدهم برسول الله ﷺ وصرف عنايتهم في الحياة إلى الدين، إضافةً إلى سلامة سليقتهم اللغوية وبعدهم عن فساد اللسان ولذلك لم تكن هنالك أي شروط معروفة للاجتهاد، وكان الاجتهاد أمراً شائعاً فكان المجتهدون يُعَدّون بالآلاف. فقد كان كافة الصحابة مجتهدين، وكذلك أكثر الحُكَّام والولاة والقضاة. إلَّا أنه فيما بعد فَسُدَ اللسان العربي ووضعت قواعد معينة لضبطه وشُغِل الناس بالدنيا، وقَلَّ مَنْ يُفْرِغ أكثر وقته للدين، وفشا الكذب في الأحاديث على لسان رسول الله ﷺ، ثمَّ وضعت قواعد للناسخ والمنسوخ، ولأخذ الحديث أو رفضه، ولفهم كيفية استنباط الحكم من الآية أو الحديث. عندئذ قلَّ عدد المجتهدين وصار المجتهد يسير باجتهاده على قواعد معينة حتى يصل إلى استنباطات معينة تخالف قواعد غيره وتكوَّنت هذه القواعد عنده وأصبحت منهاجاً من كثرة ممارسته لاستنباط الأحكام من النصوص. فنتج عن ذلك أَنْ صار المجتهد مجتهداً في طريقة معينة لفهم النصوص الشرعية وعُرِف بها، ثمَّ جاء بعض المجتهدين وأصبحوا يقلِّدون ذلك الشخص أو غيره في طريقته في الاجتهاد، لكن لا يأخذون منه الأحكام بل يستنبطونها بأنفسهم على منهاجه. واشتهر بعض المسلمين الملمِّين بشيء من المعارف الشرعية ببذل الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية في مسائل معينة تَعْرِض لهم، لا في جميع المسائل. لذلك يمكن تقسيم المجتهدين

إلى ثلاثة أقسام: مجتهد مذهب، ومجتهد مسألة، ومجتهد مطلق.

أَمَّا مجتهد المذهب، فهو الذي يقلِّد مجتهداً من المجتهدين في طريقة الاجتهاد لكنه يجتهد بنفسه في الأَحكام ولا يقلِّد إمام مذهبه في كل حكم. ومجتهد المذهب هذا لا توجد له شروط سوى معرفة أَحكام المذاهب وأَدلَّتها، وهو يستطيع أَنْ يتبع أحكام المذهب وأَنْ يخالفها برأي له في المذهب نفسه. وعلى هذا يجوز لمَنْ يتبع مذهباً أن يجتهد في هذا المذهب بأن يخالف إمام المذهب في بعض الأحكام والمسائل إذا ظهر له دليل أَقوى. وقد روي عن الأئمة أنهم كانوا يقولون «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط». ومن أوضح الأمثلة على هذا المجتهد الإمام الغزالي، فإنه كان من أتباع المذهب الشافعي لكنه انفرد باجتهادات في مذهب الشافعي تخالف اجتهادات الشافعي نفسه.

والثاني مجتهد المسألة، وهذا لا توجد له شروط معينة ولا طريقة معينة، بل يجوز لكل مَنْ له معرفة ببعض المعارف الشرعية وبعض المعارف اللغوية بحيث تمكِّنه من فهم النصوص الشرعية أَنْ يجتهد في المسألة الواحدة. فيجوز أن يتتبع في المسألة الواحدة آراء المجتهدين وأَدلَّتهم ووجه الاستدلال فيصل من ذلك إلى فهم معين للحكم الشرعي يغلب على ظنّه أنه هو الحكم الشرعي، سواء وافق رأي المجتهدين أَو خالفهم. ويجوز أن يتتبع في المسألة الواحدة الأدلَّة الشرعية ويفهم منها ما يغلب على ظنه أنه هو الحكم الشرعي. ويكفي مجتهد المسألة الواحدة أَن يكون عارفاً بما يتعلَّق بتلك المسألة وما لا بدَّ منه فيها، ولا يضرّه في ذلك جهله بما لا يتعلق بها من المسائل الفقهية أو الأصولية وغير ذلك.

أَمَّا المجتهد المطلق فهو الذي يجتهد في الأَحكام الشرعية ويجتهد في طريقة استنباطه الأحكام الشرعية، سواء جعل له طريقة خاصة كما هي الحال في بعض المذاهب، أَم لم يجعل له طريقة خاصة، ولكنه يسير طبيعيًّا في طريقة معينة من الفهم لاستنباط الأَحكام، كما هي حال المجتهدين في عصر الصحابة. ومنذ أن فسد اللسان العربي وبَعُدَ الناس عن التفرّغ لفهم الدين صار لا بدَّ للمجتهد

المطلق من توفر شروط حتى يكون مجتهداً مطلقاً. ومن أهم هذه الشروط شرطان: أحدهما: معرفة الأَدلَّة السمعية التي تُنْزَع منها القواعد والأحكام. ثانيهما: معرفة وجوه دلالة اللفظ المُعْتدّ بها في لسان العرب واستعمال البلغاء.
أَما الأَدلَّة السمعية فيرجع النظر فيها إلى الكتاب والسنة والإجماع، وإلى القدرة على الموازنة بين الأَدلَّة والجَمْع بينها وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها. ذلك أَن الأَدلَّة قد تتزاحم في نظر المجتهد، ويراها واردة على قضية واحدة بينما كل منها يقتضي من الحكم غير ما يقتضيه الآخر. فيحتاج المجتهد إلى أَن ينقِّب عن الوجوه التي يُرَجَّح بها جانب أحد الأدلَّة ليعتمد عليه في تقرير الحكم. فمثلاً قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق الآية: ٢]، وقال ﴿ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة الآية: ١٠٦]. فهاتان الآيتان هما في الشهادة: فالأولى تنصُّ على أن يكون الشاهدان من المسلمين والثانية تنصُّ على جواز أن يكونا من المسلمين ومن غير المسلمين. فلا بدَّ من معرفة الجَمْع بين هاتين الآيتين، أي لا بدَّ من معرفة أن الآية الأولى في الشهادة مطلقاً وأن الآية الثانية مقيدة في الشهادة في الوصية في السفر. فيلزم معرفة أن الآية الثانية تجيز شهادة غير المسلمين حين الوصية وما في معناها من المعاملات المالية، والأولى تكون في غير ذلك. وأَيضاً فإن هاتين الآيتين تدلاّن على أن البينة تكون شاهدين عدلين، وتؤيدها آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة الآية: ٢٨٢]. ومع ذلك فقد ثَبُتَ في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قبل شهادة امرأة واحدة على الرضاعة وأنه قبل شهادة شاهد واحد من يمين المُدَّعي. فعن ابن عباس «أن رسول الله قضى بيمين وشاهد. .» رواه ابن ماجه، وعن جابر «أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد»، وعن أَمير المؤمنين علي بن أبي طالب «أن النبي ﷺ قضىٰ بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق».
فمعرفة هذه الأدلّة والموافقة بينها تتطلَّب القدرة على فهم الأدلَّة السمعية وعلى الموازنة بينها، وعليه فإنه شرط أساسي أن يكون المجتهد المطلق عارفاً بمدارك الأَحكام الشرعية وأَقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها، وكافة الشروط المعتبرة فيها. كما يجب عليه أن يعرف جهات

ترجيحها عند تعارضها وهذا يوجب عليه أَن يكون عارفاً بالرواة وطرق الجَرْح والتعديل وأن يكون عارفاً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ في النصوص. وأمَّا الشرط الثاني في المجتهد المطلق وهو معرفة وجوه دلالة اللفظ فهذا يقتضي معرفة اللغة العربية، لكي يتمكَّن من معرفة معاني الأَلفاظ ووجوه بلاغتها ودلالتها، ومعرفة الخلاف الجاري في اللفظ الواحد حتى يرجع إلى رواية الثقة، وما يقوله أهل اللغة. ولا يكفي أن يعرف اللغة من القاموس كما هو حال الكاتب بل لا بدَّ من معرفة اللغة العربية وقواعدها بشكل عام من نحو وصرف وبلاغة وغير ذلك؛ معرفة تمكِّنه من الوقوف على وجوه دلالة اللفظ الواحد والجملة الواحدة حسب لسان العرب واستعمال البُلَغاء، وتمكِّنه من مراجعة كتب العربية وفهم ما يحتاج إلى فهمه منها. ولكن ليس معنى ذلك أَن يكون عالماً في كل فرع من فروع اللغة، فلا يُشترَط في المجتهد أَن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه، بل يكفي أَن يكون عالماً بأسلوب اللغة بحيث يميِّز بين دلالة الأَلفاظ والجمل والأساليب، مثل المطابقة، والتضمن، والحقيقة، والمجاز، والكناية، والمشترك والمترادف، وما شاكل ذلك. وبالجملة فإِن درجة الاجتهاد المطلق لا تحصل إلاَّ لمَنْ اتصف بصفتين: إحداهما فهم مقاصد الشريعة بفهم الأَدلَّة السمعية، والأخرى فهم اللغة العربية ومدلولات أَلفاظها وجملها وأَساليبها. وليس مطلوباً من المجتهد المطلق أَن يكون محيطاً في كل نص وقادراً على استنباط أي حكم، إذ المجتهد المطلق قد يكون مجتهداً في مسائل كثيرة تجعله بالغاً رتبة الاجتهاد المطلق فيها بينما قد لا يكون متمكِّناً في بعض المسائل الخارجة عنها.

والاجتهاد نفسه يتبعَّض، فيمكن للشخص أن يكون مجتهداً في بعض النصوص ولا يمكنه أن يكون مجتهداً في بعضها. أمَّا ما يقوله بعضهم من أن الاجتهاد هو مَلَكَةٌ تحصل للنفس عند الإحاطة بالمعارف المعتبرة، فلا أصل لهذا التعريف وهو غير مطابق للواقع. فالمَلَكَة قد تحصل للشخص ولا يكون مجتهداً لأَنه لم يكلِّف نفسه عناء البحث في المسألة، وقد تكون الإحاطة بالمعارف اللغوية والشرعية موجودة لدى العالم لكن لا توجد المَلَكَة، والاجتهاد هو عملية

محسوسة لها نتيجة محسوسة. أي بذل الوسع عمليًّا للوصول إلى الحكم. أمَّا وجود المَلَكَة فلا يُسمَّى اجتهاداً. وعلى ذلك فإنه قد يَقْدِرُ على الاجتهاد شخص في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في مسائل أخرى، وقد يجتهد في الفروع ولا يقدر أن يجتهد في غيرها. فالاجتهاد يَتَبَعَّض، إلاَّ أنه ليس معنى تبعيض الاجتهاد هو تجزئة الاجتهاد، بأن يكون المجتهد قادراً على الاجتهاد في بعض أبواب الفقه وغير قادر على الاجتهاد في أبواب أخرى من الفقه، بل معنى تبعيض الاجتهاد هو إمكانية فهمه لبعض الأَدلَّة لعمقها وتشعبها أو لوجود عدة أَدلَّة تبدو متعارضة في شأنها. وقد يحصل ذلك في قواعد أصولية أو في أَحكام شرعية. فالاجتهاد يتبعَّض فقط بالنسبة إلى القدرة على الاستنباط لا بالنسبة لأبواب الفقه.

وعلاوة على كل الشروط التي أَوردناها للمجتهد سواء كان مجتهداً مطلقاً أو مجتهد مذهب أو مجتهد مسألة، فإنه يجب أن يتصف المجتهد بالتقوى والورع والعدالة والبعد عن الهوى وإرضاء الآخرين. فَيُحَرَّم على أي مجتهد أن يبحث في موضوع معين ليصل إلى حكم معين كان قد وضعه في ذهنه قبل بدء البحث، أو أن يقوم بتلمس الأَدلَّة السمعية (النقلية) التي تؤيّد رأيا مُسْبَقاً لديه. وهذا يذكِّرنا بقصة طريفة رويت عن أحد العلماء أيام حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فقد روي أنه عندما طلب الرئيس من هذا العالم إلقاء حديث تلفزيوني بخصوص موضوع النسل، ما كان من العالم إلاَّ أَن سأل الرئيس: هل تريد أن يكون الحديث مع تحديد النسل أو ضد تحديد النسل حتى أُهيىء نفسي للبحث في الأَدلَّة التي توصل للنتيجة التي يرغبها سيادتكم؟ وهذا ما حدث مع الكاتب عندما ظنَّ نفسه أنه أصبح مجتهداً من خلال فهمه للنظرية المادية (الديالكتيكية) وللمادية التاريخية فأخذ يقعِّد كل فكر وكل سلوك على أساس نظرية الثبات والتطور وتضاد الأَشياء والحوادث ونضال المتضادات. فلا حول ولا قوة إلاَّ باللَّه العلي العظيم.

الاجتهاد والتقليد

خاطب اللَّه برسالة نبينا محمد ﷺ الناسَ جميعاً. قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا

النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف الآية: ١٥٨]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء الآية: ١٧٤]. وخاطب تعالى كافة الناس والمؤمنين، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾ [الحج الآية: ١]. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء الآية: ١]. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة الآية: ١٢٣]. كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء الآية: ٤٣]. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ [النساء الآية: ٩٤] وقال: ﴿۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء الآية: ١٣٥]. فصار على مَنْ سمع الخطاب أن يفهمه ويؤمن به. وعلى مَنْ آمن به أن يفهمه ويعمل به لأنه هو الحكم الشرعي. ولهذا كان الأصل في المسلم أن يفهم بنفسه حكم اللّه بخطاب الشارع، لأن الخطاب موجَّه مباشرة من الشارع لجميع الناس وليس موجَّهاً فقط للمجتهدين ولا للعلماء وحيث أنه موجَّه لجميع المكلَّفين فصار فَرْضاً عليهم أن يفهموا هذا الخطاب حتى يمكنهم أن يعملوا به لأنه يستحيل العمل بالخطاب دون فهمه. فصار استنباط حكم اللّه وتفهمه فَرْضاً على المكلَّفين جميعاً. أي صار الاجتهاد فرضاً على جميع المكلَّفين. ومن هنا كان الأصل في المُكَلَّف أن يأخذ حكم اللّه بنفسه من خطاب الشارع لأنه مخاطب بهذا الخطاب وهو حكم اللّه.

ولكن واقع الأمر أن المكلَّفين يتفاوتون في الفهم والإدراك ويتفاوتون في التعلّم ويختلفون من حيث درجات العلم والجهل. ولذلك كان من المتعذر على الجميع استنباط جميع الأَحكام الشرعية من الأَدلَّة، أي متعذر أن يكون جميع المكلَّفين مجتهدين. ولَمَّا كان الغرض هو فهم الخطاب والعمل به كان فهم الخطاب أي الاجتهاد فَرْضاً على جميع المكلفين. ولمَّا كان يتعذَّر على جميع المكلفين فهم الخطاب بأنفسهم لتفاوتهم في الفهم والإدراك وتفاوتهم في التعلم كانت فرضية الاجتهاد على الكفاية، فإنْ قام به البعض سقط عن الباقين. ومن هنا كان فَرْضاً على المكلَّفين المسلمين أن يكون فيهم مجتهدون يستنبطون الأَحكام الشرعية.

وعلى ذلك كان واقع المكلَّفين وحقيقة الحكم الشرعي أن يكون في المسلمين مجتهدون ومقلِّدون. فمَنْ يأخذ الحكم بنفسه مباشرة من الدليل يكون مجتهداً، ومَنْ يسأل المجتهد عن الحكم الشرعي للمسألة يكون مقلِّداً، سواء أكان السائل سأل ليعلم ويعمل، أو ليعلم ويعلِّم غيره، أو ليعلم فقط. ويعتبر كذلك مقلِّداً مَنْ سأل شخصاً غير مجتهد لكنه يعلم الحكم الشرعي ويمكنه أن يقوله لغيره، سواء أكان المسؤول عالماً أو عاميًّا، فكل من هؤلاء مقلد غيره في هذا الحكم الشرعي حتى ولو لم يعرف مستنبطه. فالمكلَّف مطالب بأَخذ الحكم الشرعي لا بتقليد شخص، ومعنى كونه مقلِّداً أنه أخذ الحكم الشرعي عن طريق شخص ولم يستنبطه هو بنفسه، وليس معناه أنه قلَّد شخصاً لأن الموضوع هو الحكم الشرعي لا الشخصي. والفرق بين المقلِّد والمجتهد هو أن المجتهد يستنبط الحكم الشرعي من الدليل الشرعي بنفسه. والمقلِّد هو الذي يأخذ الحكم الشرعي الذي استنبطه غيره من دليل شرعي. أمَّا إذا أَخذ المقلِّد رأي شخص باعتباره رأياً له من عنده، أو لمجرد أنه رأي للعالم الفلاني أو للمفكر الفلاني أو للفيلسوف الفلاني، فهذا كله ليس تقليداً شرعيًّا، وإنما هو أخذ لغير الإسلام، وذلك مُحَرَّم شرعاً. لا يحلُّ لمسلم أنْ يفعل ذلك لأن الله أَمرنا أن نأخذ عن الرسول محمد ﷺ دون سواه، أيًّا كان. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر الآية: ٧]. وقد وَرَدَ كذلك في الحديث النهي عن الأخذ بالرأي الذي من عند الناس. فعن عبادة بن الصامت قال «سمعت رسول الله ﷺ يقول: يكون بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمَنْ عصى اللّه، ولا تعملوا برأيكم الذي هو من عندكم. .» رواه ابن ماجه. ولا يُعتبر الرأي المستنبط رأياً من عند المستنبط، بل هو حكم شرعي. أمَّا الذي يُعتبَر رأياً فهو الرأي الذي من عند الشخص، وذلك هو ما سمَّاه الرسول بدعة. ففي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة. . .» رواه مسلم. والمحدثات هي البِدَع، وهو كل ما يخالف الكتاب والسنة والإجماع من الأحكام سواء أَكان عملاً أَم قولاً. أمَّا ما هو من غير الأحكام، من الأعمال والأشياء، فلا

يدخل تحت كلمة بدعة. وليس هو المقصود بالرأي المذموم والمنهي عنه، بل الذي يدخل في البدع هو أخذ حكم أو شيء من رأي إنسان لا من الأدلّة الشرعية.

وعلى ذلك فالتقليد الذي أَبَاحَه الشرع هو أَنَّ لمَنْ لم يستنبط الحكم الشرعي في مسألة أَن يسأل العالم للحكم الشرعي في هذه المسألة ليعلمه ويأخذه. أي لكل مَنْ يجهل حكماً شرعيًا أن يسأل غيره ممّن يعلم هذا الحكم ليعلمه ويأخذ منه وهذا هو المقلّد شرعاً.

التقليـد

التقليد في اللغة هو اتّباع الغير دون تفكير أو تأمل. يُقَال «قلّده في كذا» أي تبعه من غير تأمل ولا نظر. والتقليد شرعاً هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامي بقول مجتهد وأَخذ المجتهد بقول مَنْ هو مثله. والتقليد في العقيدة لا يجوز لأن اللّه قد ذَمَّ المقلّدين في العقيدة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة الآية: ١٧٠]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة الآية: ١٠٤]. أمّا التقليد في الأَحكام الشرعية فجائز لكل مسلم. قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل الآية: ٤٣]. فقد أَمر اللّه سبحانه وتعالى مَنْ لا علم له أن يسأل مَنْ عنده علم. وهذه الآية لفظها عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فهي ليست في موضوع معين حتى يُقَال إنها خاصة في ذلك الموضوع، إنما أَتت عامة في الطلب ممَّنْ لا يعلم أن يسأل مَنْ يعلم. ولا يتعارض ذلك في كونها أتت موجهة إلى المشركين بأن يسألوا أهل الكتاب ليعلموهم أن اللّه لم يبعث إلى الأمم السالفة إلاَّ بشراً حيث أن ذلك خبراً كانوا يجهلونه. فالآية كاملة تقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾، فجاءت كلمة (فاسألوا) عامة، أي اسألوا لتعلموا أن اللّه لم يبعث إلى الأمم السابقة إلاَّ بشراً، وهي مسألة متعلقة بالمعرفة وليست متعلقة بالإيمان. وأهل الذكر وإنْ كان المشار إليهم في الآية هم

أهل الكتاب فإنه جاء الكلام أيضاً عامًّا فيشمل كل أهل ذكر والمسلمون من أهل الذكر لأن القرآن ذكر، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل الآية: ٤٤]. فالعالمون بالأحكام الشرعية هم من أهل الذكر سواء أكانوا عالمين علم اجتهاد أو علم تلقي. والمقلِّد هو مَنْ يسأل عن حكم اللّه في المسألة وعلى ذلك فإن الآية تدلُّ على جواز التقليد. وأيضاً فقد روي عن جابر رضي الله عنه: أن رجلاً أصابه حجر فشجَّه في رأسه ثم احتلم فسأل أصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على رأسه خرقة فيمسح عليها ويغسل سائر جسده». ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ألاّ سألوا إذا لم يعلموا، إنما شفاء العي السؤال». فالرسول يرشد هنا إلى وجوب السؤال عن الحكم الشرعي. وصح أن الشعبي قال «كان ستة من أصحاب رسول الله ﷺ يفتون الناس: ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأُبي بن كعب وأبو موسى رضي الله عنهم. وكان ثلاثة يدعون قولهم لثلاثة: كان عبد اللّه يدع قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول علي، وكان زيد يدع قوله لقول أبي بن كعب. فهذا أيضاً يدلُّ على أن الصحابة كان يقلِّدهم المسلمون، وأن بعضهم كان يقلِّد بعضاً.

وأمَّا ما وَرَدَ في القرآن الكريم من ذمِّ التقليد، فإن ذلك ذم للتقليد بالإيمان لا يأخذ الأحكام الشرعية، لأن موضوع تلك الآيات هو الإيمان، ونصها خاص في موضوع الإيمان وهي غير معللة. فقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف الآية: ٢٣، ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة الآية: ١٦٦، ١٦٧]، وقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنبياء الآية: ٥٢، ٥٣]. فهذه الآيات هي نص في موضوع الإيمان والكفر وليست عامة لكل شيء، ونص لا

يشتمل على أية علَّة، ولم يَرِدْ لها أي تعليل في أي نص آخر. ولذلك لا يُقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن هذا صحيح بالنسبة للسبب وهو الحادثة التي كانت سبب النزول، وليس هو صحيحاً بالنسبة لموضوع الآية. فالعبرة بموضوع الآية، والعموم إنما هو محصور في موضوع الآية فحسب، وهو عام في كل ما يشمله معنى الآية من الموضوع، وليس عامًّا لكل شيء غير ما شملته الآية. وعلى هذا لا يوجد أي نص يمنع التقليد، بل على خلاف ذلك النصوص وواقع المسلمين في عصر الرسول والصحابة وواقع الصحابة أنفسهم، فإن كل ذلك يدلُّ على جواز التقليد. والتقليد يصدق على المُتَّبِع وعلى العامي سواء، وذلك لأن الله سمَّى التقليد اتِّباعاً فقال: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ [البقرة الآية: ١٦٦]. فأي حكم شرعي يتبنَّاه الشخص إمَّا أن يكون استنبطه هو أو استنبطه غيره فإن استنبطه هو فهو مجتهد، وإنْ استنبطه غيره وأخذه هو فقد أخذ رأي وغيره، أي اتَّبع رأي غيره. واتِّباع رأي الغير هو التقليد، سواء أكان بغير حجة أو بحجة غير ملزمة، فالمقلِّد إذن مُتبع. وكذلك فإن الاتباع هو أن تَتْبَع رأي المجتهد على ما بان لك من دليل دون أن تحاكم هذا الدليل، أي دون أن تكون ملزماً بهذه الحجَّة. فإنْ حاكمت الدليل وعرفت وجه استنباط الحكم منه ووافقت على استنباط الحكم وعلى الحكم، فقد أَصبحت الحجَّة التي يستند إليها الحكم ملزمة لك، فصار رأيك كما هو رأي المجتهد. ومن ذلك يتبيَّن أن الاتِّباع تقليد وأن المُتبع مقلِّد وإنْ عرف الدليل.

لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً

القول بأن نبينا محمداً ﷺ اجتهد في بعض الأحكام، وأنه أخطأ في بعض اجتهاده ثم صحح اللّه له هذا الخطأ يعني أنه عليه الصلاة والسلام قد بَلَّغ الناسَ شريعته من اجتهاده الشخصي لا من وحي الله إليه. فهذا كله باطل عقلاً لأن محمداً ﷺ كباقي الأنبياء والرسل معصوم عن الخطأ فيما يبلِّغه عن الله تعالى عصمة قطعية دَلَّ عليها الدليل العقلي. وفوق ذلك فإنه وَرَد الدليل الشرعي القطعي الثبوت القطعيّ الدلالة على أن تبليغه عليه الصلاة والسلام الرسالة في كلياتها

وجزئياتها إنما كان عن الوحي. وما كان يبلِّغ الأحكام إلَّا عن الوحي. قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾ [الأنبياء الآية: ٤٥]، أي قلْ لهم يا محمد إنما أنذركم بالوحي الذي أُنْزِلَ عليَّ، مما يعني أن مصدره محصور بالوحي. وقال تعالى في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم الآية: ٣، ٤]، فكلمة (ما ينطق) من صيغ العموم ويشمل ذلك القرآن والسنة ولا يوجد ما يخصصها بالقرآن لا من الكتاب ولا من السنة، فتبقى على عمومها أن جميع ما ينطقه من التشريع هو من الله. ولا يصحُّ أن تُخصص بأن ما ينطقه من القرآن فقط، بل يجب أن تبقى عامة شاملة للقرآن والحديث كما وَرَدَ معنا في بحث السنة.

وقد اختصَّ الوحي فيما يبلِّغه عن الله من تشريع وغيره من الأحكام والعقائد والأفكار والقصص ولم يشمل الأساليب والوسائل وأمور الدنيا من أعمال الزراعة والصناعة والعلوم وما شاكلها فقد حصل هذا التخصيص بأمرين: الأول بوجود نصوص أخرى جاءت مخصصة في غير التشريع كما في قوله عليه الصلاة والسلام في موضوع تأبير النخل «أنتم أدرى بأمور دنياكم..» رواه مسلم، وقوله للمسلمين في معركة بدر عن مكان النزول حين سألوه هل هذا وحي من اللّه أم هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال «هو الرأي والحرب والمكيدة..» رواه أبو داود. فهذه النصوص خصصت الوحي في غير أمور الدنيا وفي غير ما هو من قبل الحرب والرأي والمكيدة. وأمَّا الأمر الثاني الذي خصص الوحي بالتشريع والعقائد والأحكام وغير ذلك فإنه واضح من موضوع البحث، ذلك أن محمداً رسولٌ، والبحث هو فيما أُرسل به لا في غير ذلك فكان موضوع الكلام هو المخصِّص وصيغة العموم عامّة بما تبقى في الموضوع الذي جاءت به ولا تضمّ جميع المواضيع. العبرة هي بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب، والمُراد بالسّبب هو الحادثة التي نزل بسببها القرآن. فالموضوع ليس خاصًّا بل هو عامٌّ لجميع الحوادث ولكنه يبقى في موضوع الكلام لا في جميع المواضيع.

وموضوع بحث الوحي هو الإنذار، أي إبلاغ الناس التشريع والأحكام. قال

تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾ [الأنبياء الآية: ٤٥]. وقوله في سورة صَ: ﴿إِن يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾﴾ [سورة صَ الآية: ٧٠] يبيّن أنّ المرُاد هو ما أتى به من العقائد والأحكام وما أُمِر بتبليغه والإنذار به، وذلك لا يشمل استعمال الأساليب أو أفعاله الجبلّيّة التي تكون من جِبِلّة الإنسان، ومن طبيعة خِلْقَته كالمَشي والنّطق والأَكل.. الخ. ولذا يختصّ الإنذار بما يتعلّق بالعقائد والأحكام الشرعية لا بالأساليب والوسائل وما شابهها مما لا يدخل تحت العقائد والأحكام، وعلى ذلك فكلّ ما جاء به الرسول ﷺ مما أمر بتبليغه من كل ما يتعلّق بأفعال العباد والأفكار هو وحيٌ من الله.

ويشمل الوحي أقوال الرسول وأفعاله وسكوته فنحن مأمورون باتباعه، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر الآية: ٧]. وقال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]. فكلام الرسول وفعله وسكوته دليلٌ شرعيّ لكونه وحيٌ من الله تعالى.

وقد كان رسول الله سيّدنا محمد ﷺ يتلقى الوحي ويبلّغ ما يأتيه من الله تعالى، ويعالج الأمور بحسب الوحي ولا يخرج عن الوحي مطلقاً. قال تعالى في سورة الأحقاف: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأحقاف الآية: ٩]. وقال في سورة الأعراف: ﴿إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ مِن رَّبِّى﴾ [الأعراف الآية: ٢٠٣]، أي لا اتّبع إلاّ ما يُوحىٰ إليّ من ربي. فحضَّ عليه الصلاة والسلام اتباعه بما يُوحىٰ إليه من ربّه. وهذا كله صريح وواضح وظاهر في العموم فكل ما يتعلّق به ﷺ مما هو مأمورٌ بتبليغه هو وحيٌ ليس إلاّ.

وكانت حياة الرسول التشريعيّة في بيان الأحكام للناس سائرة على ذلك، فكان عليه الصلاة والسلام ينتظر الوحي في كثير من الأحكام، كالظِّهار واللِّعان وغيرهما. وما كان يقول حكماً في مسألةٍ أو يفعل فعلاً تشريعيًّا أو يسكت سكوتاً تشريعيًّا إلاّ عن وحي من الله تعالى. وقد كان يختلط على الصحابة في بعض الأحيان الحكم في فعلٍ من أفعال العباد بالرأي في شيء أو وسيلة أو أسلوب فيسألون الرسول: أَذلكَ وحيٌ يا رسولَ الله أم الرأيُ والمشورة، فإن قال لهم وحيٌ

سكتوا لأنهم عرفوا أنه ليس من عنده، وإن قال لهم: بل هو الرأي والمشورة تناقشوا معه وربّما اتّبع رأيَهم كما في غزوات بَدْر وأُحُد والخندق. وكان يقول لهم في غير ما يبلغه عن الله «أنتم أدرىٰ بأمور دنياكم» كما ورد في حديث تأبير النخل. ولو كان الرسول ينطق في التشريع عن غير وحي لما كان ينتظر الوحيَ حتى يقول الحكم، إذ لو لم يكن كذلك لناقشوه من غير سؤال. وعلى ذلك فإنّه عليه الصلاة والسلام كان لا يَصْدُرُ في قوله أو فعله أو سكوته إلاّ عن وحي من الله تعالى، لا عن رأي من عنده. ولم يكن عليه الصلاة والسلام مجتهداً قط إذ لا يجوز الاجتهاد عليه شرعاً وعقلاً. فالدليل الشرعي على ذلك هو الآيات الصريحة التي تدلّ على حصر جميع ما يتعلق به بالوحي: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾ [الأنبياء الآية: ٤٥]، ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الأحقاف الآية: ٩]، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم الآية: ٣]. والدليل العقلي هو أنه ﷺ كان ينتظر الوحي في كثير من الأحكام مع الحاجة العاجلة لبيان حكم الله في حينه. فلو جاز له الاجتهاد لما أخّر الحكمَ حتى نزول الوحي دلّ على أنه لم يجتهد، ودلّ على أنه لا يجوز له الاجتهاد.

وعلاوةً على ذلك فإنّ الاجتهاد معناه احتمال وقوع الخطأ، وبما أنّه ﷺ واجب الاتباع، فيعني أنّه لو اجتهد وأخطأ لوجب علينا اتباع الخطأ، وهذا أمر باطل لأنّ الله لا يمكن أن يأمر باتباع الخطأ. وفوق كل ذلك فإنّ معصوم عن الخطأ في التبليغ، ولا يجوز في حقه احتمال الخطأ في التبليغ مطلقاً، لأن جواز الخطأ على الرسول ينافي مقوِّمات الرسالة والنبوّة. فالإقرار بالرسالة في النبوّة يحتّم الإيمان بعدم جواز الخطأ على الرسول في التبليغ وعصمته عن ذلك. وعليه فلا مجال مطلقاً للاجتهاد فيما يبلّغه من الأحكام بقوله كما لا يقال إنّ الله لا يقرّه على الخطأ، وأنه يبيّنه له سريعاً لأنّ الخطأ في الاجتهاد حين يحصل من الرسول يصبح فرضاً على المسلمين أن يتّبعوه حتى يحصل البيان، فيكون هذا البيان مُجدِّداً لحكم آخر غير الحكم الأوّل يُؤمَر المسلمون باتّباعه وبترك الأوّل وهو الخطأ. لا يُقال ذلك لأنّ هذا قول باطل ولا يجوز في حق الله أن يأمر الناس باتباع خطأ ثم يأمرهم بتركه واتباع الصواب. وكذلك لا يجوز في حق الرسول أن يبلغ حكماً ثم يقول

للناس إنّ ذلك الحكم خطأ لأنه من عندي والصواب هو ما جاءني من الله ثم يأمرهم بترك الحكم الأول واتباع الثاني، ولا يجوز اعتبار أي دليل عقلي على أمر شرعي لأنّ الأمر الشرعي يجب أن يكون دليلُه شرعيًا، لأنّ الأمر الذي دليله شرعيّ هو الحكم الشرعي. أما العقائد فإن دليلها يكون عقليًا ويكون شرعيًا. فمسألة أنّ الرسول مجتهد أو غير مجتهد هو من العقائد وليس من الأحكام الشرعية فدليله يكون عقليًا ويكون شرعيًا. وحيث أنه ثبت بالدليل العقلي والدليل الشرعي أنه لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً فهو عقيدة من العقائد يجب التصديق والإيمان الجازم بها.

وأما الآيات التي أوردها من يقولون بأن الرسول اجتهد بالفعل والتي توهّموا حصول الاجتهاد فيها، فإنّه لا يوجد فيها آية تؤيّد ذلك مطلقاً. فمثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال الآية: ٦٧]، ومثل قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة الآية: ٤٣]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة الآية: ٨٤]، وكقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢﴾ [عبس الآية: ١، ٢]، وغير ذلك من قبيل هذه الآيات فإنها كلها لا تدخل أبداً ضمن باب الاجتهاد في أحكام الشرع، وإنّما أتت من قبيل العتاب على القيام بأعمال تخالف ما هو الأَوْلى بالرسول أن يقوم به. فلم يحدث أن بَلَّغ الرسولُ حكماً معيناً للناس ثم تبيّن خطأ الحكم الذي بلغه وخطأ اجتهاده فيه، وتطلب منه تبليغ الصواب في هذا الحكم. ولكن ما حدث هو أن الرسول قام بعمل من الأعمال تطبيقاً لحكم شرعي من أحكام الله التي سبق أن نزل بها الوحي وبلّغها الرسولُ للناس، ثم خالف الرسولُ ما هو الأَولى به أن يقوم به حسب هذا الحكم فعُوتِب على ذلك. ولا يعتبر هذا العتاب تشريعاً لحكم جديد. فالحكم كان مشروعاً وكان الرسول مأموراً به بتبليغه. ففي الحوادث التي جاءت بها هذه الآيات قام عليه الصلاة والسلام بالعمل حسب ما أمر الله إلا أن قيامه كان خلاف الأولى فعوتب على ذلك عتاباً إلهيّاً، والأنبياء والرسل يجوز عليهم شرعاً وعقلاً أن يفعلوا خلاف الأَولى، لأنّ معنى خلاف الأَولى أن يكون هناك أمر مُباحٌ ولكن

بعض أعماله أَوْلى من بعضها، أو أن يكون هناك أمر مندوب ولكن بعض أعماله أَوْلى من بعضها. فمباحٌ للمرء مثلاً أن يسكن المدن أو أن يسكن القرى ولكن سكنى المدن أَوْلى من سكنى القرى لتاجر الجملة أو لصاحب المصنع أو لمن يرغب بتحصيل التعليم العالي، فإذا سكن القرى فعل خلاف الأَوْلى. وإعطاء الصَّدقة سرًّا وجهراً أمر مندوب، ولكن إعطاءها سرًّا أَوْلى من إعطائها جهراً، فإذا أعطاها علناً فعل خلاف الأَوْلى. فالرسول ﷺ يجوز عليه كسائر البشر أن يقوم بما هو خِلاف الأَوْلى، بل يجوز عليه أن يقوم بكل ما لا يُعتبر من المعاصي. وقد قام في بعض الحالات بما هو خلاف الأَوْلى فعاتبه الله على ذلك. والمتمعِّن في الآيات التي وردت بهذا الصدد يجد أن منطوق الآيات ومفهومها ودلالتها يدل على ذلك.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال الآية: ٦٧]، يدل على أنّ الأَسْر كان مشروعاً بشرط سبق الإثخان، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ﴾ [محمد الآية: ٤] والتي جاءت في سورة محمّد التي نزلت قبل سورة الأنفال فقد سبق وأن نزل حكم في سورة محمد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد الآية: ٤] فحكم الأَسْرى كان نازلاً ومعروفاً قبل نزول آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ﴾ في سورة الأنفال. ولذا لم يكن ينبغي له أن يأخذ الأسرى حتى يثخن، والمُراد بالإثخان هو القتل والتخويف الشديد وليس من شرط الإثخان في الأرض قتل جميع الناس إذ إنّ المسلمين يوم بَدْرٍ قتلوا كثيراً من أعدائهم وأسروا الكثير. وهذا جائز من آية سورة محمد التي هي سورة القتال ومن هذه الآية نفسها، والتي تدلّ على أنه بعد الإثخان يجوز الأَسْر، فصارت هذه الآية دالّةً دلالةً بيِّنةً على أنّ ذلك الأَسْر كان جائزاً بحكم هذه الآية. ولا تدل الآية على أن الرسول قد اجتهد في حكم الأَسْرى حين أَسَرَ وجاءت الآية تصحِّح اجتهاده، ولا أنّ الأَسْر الذي فعله الرسول في بَدْر كان تشريعاً فجاءت الآية تبيّن خطأه. وكذلك لا تدلّ على أن هذا الأَسْر كان ذنباً مخالفاً للحكم الذي نزل، ولكن تدلّ على أنّ الرسول في تطبيق حكم الأَسْرى الواردة في آية محمد: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ﴾

في معركة بَدْر ـ كان الأَوْلى أن يشد أكثر في القتل والقتال حتى يكون الإثخان أبرز، وبالتالي يتمّ أخذ الأَسْرى. فنزلت الآية معاتبةً النبيَّ ﷺ على تطبيقه الحكم على وجه هو خلاف الأَوْلى، فهي عتاب على فعل قام به تطبيقاً لحكم سابق وليست هي تشريعاً لحكم جديد، ولا تصحيحاً لاجتهاد شخصي. فالرسول عليه الصلاة والسلام لم يأسر يوم بَدْر إلّا بعد أن اعتقد كقائدٍ للمعركة أنّه قد أثخن قبل أن يأسر تطبيقاً لحكم الإثخان المُنزَل سابقاً، لكن لفظ الإثخان (والالتزام بحدوده) تختلف فيه القيادات، أي تختلف في قَدْر الإثخان وليس في وقوع الإثخان. فالخلاف إذن من حيث التكتيك ـ كما يقولون الآن ـ وليس من حيث الاستراتيجية. فكأنّ الله سبحانه وتعالى كان يريد من رسوله أن يثخن أكثر في معركة بَدْر قبل أن يأسر، وهذا موضوع من قبيل الرأي والحرب والمكيدة وليس له علاقة بتشريع جديد أو باجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام. فالإثخان المشرّع مسبقاً قد حصل من النبي ولكن كان من باب أَوْلى أن يكون أكثر من ذلك.

وأمّا قوله تعالى في تمام الآية: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ ﴾ [الأنفال الآية: ٦٧] فإنّه من تمام العتب في الآية، أي إنكم أخذتم الأَسْرى قبل الإكثار في الإثخان طمعاً في فِداء هؤلاء الأسرى وطمعاً بأخذ حُطام الدنيا من ذلك الفداء، مع أن الله يريد إعزاز دينه بقتلهم في المعركة لا يأخذهم أسْرى. والعتاب هو ليس في أخذ الفداء وإنما في أخذ الأَسْرى. وأمّا قوله تعالى في الآية التالية لتلك الآية: ﴿ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ ﴾ [الأنفال الآية: ٦٨]، فإنه ليس فيه وعيداً من الله بالعذاب على أَخْذ الفداء كما يتوهم البعض، بل هو بيانٌ للنتائج التي كان يمكن أن تترتّب على أَخذ الأَسْرى قبل المبالغة بالإثخان، وهي خُسران المعركة وإصابة المسلمين بالقتل من الكفّار وذلك هو المُراد بالعذاب العظيم وليس عذاب الله. فالآية تعني أنه لولا علم الله بأنّكم ستنتصرون لأصابكم بسبب أخذكم الأسرى قبل المبالغة بالإثخان انكسارٌ وهزيمةٌ من أعدائكم. وإطلاق كلمة (العذاب) بمعنى القتل في الحرب جاءت كذلك في آية أخرى بقوله تعالى: ﴿ قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾ [التوبة الآية: ١٤]. ولذا فلا يتأتّى أن يكون معناها هنا عذاب الله، لأنّ الخطاب عامٌّ للرسول

والمؤمنين، فعذاب الله للرسول غير وارد وإن اعتُبرت الآية تصحيح اجتهادٍ ـ على حد تعبير البعض ـ فهو خطأ معفوّ عنه ولا يستحقون عليه عذاباً من الله، وإن اعتُبرت عتاباً على خلاف الأَوْلى كما هو الواقع فلا يستحق عليها كذلك عذاباً من الله. ولذا فلا يتأتّى مطلقاً أن يُفهم من كلمة (العذاب) عذاب من الله، بل المُراد بها أنه لأصابكم قتل وإذلال من أعدائكم.

وأما الأحاديث الواردة في سبب نزول هذه الآية وفي قصصها فإنها أخبار آحادٍ ولا تصلح دليلاً على العقيدة. وجواز الاجتهاد في حق الرسول وعدم جوازه من أمور العقيدة التي لا يُقبل فيها إلاّ الدليل القطعيّ الثبوت القطعيّ الدلالة. وفوق ذلك فإنها تعارض الدليلَ القطعيَّ وهو النصّ الصريح الوارد في سورة محمد في حكم الأَسْرى وكونه كان نازلاً مسبقاً على الرسول. فحكم الأَسْرى من الأحكام الشرعية التي ينتظر فيها الرسول الوحي ولا يشاور أصحابه بشأنها. ولا يفضل أن يعمل الرسول بما يشير به الصحابة في أمر شرعي ثم ينزل الوحي فيصححه لأن ذلك يجعل تشريع الأحكام بالمشورة وبالرأي لا بالوحي، وهذا كلام مردود، وقد أثبتنا بطلانه في بحث السُنّة.

وأما قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة الآية: ٤٣] فإنّها لا تدلّ على اجتهاد لأنه سبق وأن نزل حكمٌ بأنه يجوز للرسول أن يأذن لمن شاء. وقد جاء ذلك في سورة النور التي نزلت قبل سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور الآية: ٦٢]. وقد نزلت هذه السورة بعد سورة الحَشْر في معركة الخندق، وآية ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ جاءت في سورة التوبة ونزلت في شأن غزوة تبوك في السنّة التاسعة للهجرة. فالحكم كان معروفاً وآية النُّور صريحة تدل على أنه يجوز للرسول ﷺ أن يَأْذن لمن شاء ولكن في تلك الحادثة التي نزلت فيها آية التوبة، وهي غزوة تبوك وتجهيز جيش العسرة، كان الأَوْلى به عليه الصلاة والسلام أن لا يأذن للمنافقين في التخلف، فلما أذِن لهم في تلك الحادثة بالذات عاتبه الله على ذلك الفعل، أي عاتبه على القيام بما هو خِلاف الأَوْلى. فهذه الآية

ليست تصحيحاً لاجتهادٍ ولا تشريعاً لحكم يخالف حكماً كان الرسول قد اجتهد فيه في نفس الحادثة، وإنّما هو عتاب على ما هو خلاف الأَوْلى.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾ ﴾ [التوبة الآية: ٨٤]، فإنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿ فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّاۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [التوبة الآية: ٨٣]. وقد أمر الله الرسولَ في آية: ﴿ فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ ﴾ بأن لا يصحبهم الرسول في غزواته وذلك لتخذيلهم وإهانتهم حتى لا ينالوا شرف الجهاد والخروج مع الرسول. وأمره في الآية التي بعدها مباشرة وهي ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم ﴾ أن يمعن في إذلالهم بِعَدَم الصلاة على أحد منهم أو أن يقيم على قبره. فهذه الآية والآية التي قبلها والتي بعدها تبين أحكام المنافقين والكيفية التي يجب أن يعاملوا بها من الاحتقار والإذلال والإنزال عن رتبة المؤمنين. وليس في هذه الآية ما يدل على أن الرسول قد اجتهد في حكمٍ، وهذه الآيات منسجمة مع آيات المنافقين المكرَّرة في نفس السّورة، ولا يظهر في أي منها لا صراحةً ولا دلالةً ولا منطوقاً ولا مفهوماً حتى ما يثير أدنى شبهة أنّ فيها تصحيحٌ لاجتهادٍ أو تنبيه عن خطأ.

وأمّا ما ورد في شأن نزول آية: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم ﴾ من أخبار فهي آحادٌ ولا تصلح دليلاً على العقائد، وتعارض الدليلَ القطعيَّ الذي يحصر تبليغَ الرسول للأحكام بما جاء به الوحي ليس غير، وأنه لا يتّبع إلا الوحي.

وهكذا يثبت عقلاً وشرعاً بأن من كمال العقيدة الإسلامية الإيمان الجازم بأنّ الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز في حقه مطلقاً أن يكون مجتهداً وبذلك تسقط استدلالات الكاتب التي اعتبر فيها الرسولَ مجتهداً وأنّ السُّنّة النبوية هي اجتهاد للرسول عليه الصلاة والسلام وتفاعُلٌ مرحليٌّ بين الرسول وبين واقع الحياة في الجزيرة العربية وقت الرسالة ونزول الوحي. وهذه فكرة من أخبث الأفكار المدمِّرة للعقيدة الإسلامية وللتشريع الإسلامي، وهي وليدة النظرية التاريخية (الماركسية) التي عشّشت في ذهن الكاتب وسيطرت على دماغه.



الباب الثاني

إبطالُ ما يُظَنُّ أَنَّه أدلّةٌ شرعيّة

الفصل الأول:

- إبطال قاعدة جلب المصالح ودَرْء المفاسد.
- شرع مَنْ قبلنا ليس شرعاً لنا.
- قاعدة الضرر.
- العُرف ـ الاصطلاح ـ التقدير.
- لا اعتبار للعرف شرعاً.

الفصل الثاني:

- مآلات الأفعال.
- تمهيـــد.
- قاعدة سد الذرائع.
- فساد قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.
- فساد قاعدة رفع الحَرَج.
- فساد قاعدة الحيل.
- فساد قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.
- حكم قاعدة مآلات الأفعال وقواعدها الفرعية وأسباب بطلانها.



الفصل الأول

إبطال قاعدة جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد:

يقول بعض علماء أصول الفقه، المقصود من شرع الحكم إمّا جلب مصلحةٍ، أو دفع مضرّةٍ، أو مجموع الأمرين، وذلك بالنسبة إلى العبد، لتعالي الربّ عن الضرر والانتفاع. وعندما يكون المقصود من شرع الحكم هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرّة أو كلاهما، فذلك إمّا أن يكون في الدنيا أو في الآخرة. والمقصود من شرع الحكم إمّا أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو ليس من قبيل المقصاد الضرورية، فإن كان من قبيل المقصاد الضرورية فيكون إمّا أصلاً أو لا يكون أصلاً، فإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تَخْلُ من رعايتها مِلّة من المِلل ولا شريعة من الشرائع، وهي: الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال، فإن حِفْظ هذه المقاصد هو من الضروريّات. أما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمّل للمقصود الضروري، وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي إلى الكثير وإن لم يكن مسكراً.

وأمّا ما لم يكن من المقاصد الضرورية، فقد يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه أو ما لا تدعو الحاجة إليه. فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة فإمّا أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً، فإن كان أصلاً فهو القسم الراجع إلى الحاجات الزائدة وذلك كتسليط الوليّ على تزويج الصغيرة. وإن لم يكن أصلاً فهو التابع الجاري مجرى التتمّة والتكملة لقسم الأصل وذلك كرعاية الكفاءة ومَهْر المِثْل في تزويج الصغيرة.

وإمّا إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة فهو ما يقع مواقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك مثل عدم أهلية المرأة للحكم.

وخلاصة هذا أن المصالح عند هذا الفريق من علماء أصول الفقه تنقسم إلى خمسة أقسام هي:

١ ـ المقاصد الضرورية التي هي أصل في حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسل.

٢ ـ المقاصد الضرورية التي ليست أصلاً مثل تحريم شرب القليل من المسكر.

٣ ـ المقاصد غير الضرورية التي هي من قبيل ما تدعو إليه الحاجة ويكون أصلاً مثل تسليط الولي على تزويج الصغيرة.

٤ ـ المقاصد غير الضرورية التي هي من قبيل ما تدعو الحاجة إليه وهو ليس بأصل مثل رعاية الكفاءة.

٥ ـ المقاصد غير الضرورية التي هي من قبيل ما تدعو الحاجة إليه ويكون ليس أصلاً ولكنها من قبيل الحاجات الزائدة مثل ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج من العادات والمعاملات كعدم أهلية المرأة للحكم.

ويقول هؤلاء العلماء إن كافة الأحكام الشرعية إنما شُرِّعت لمقاصد العباد. ودليلهم على ذلك النصّ والإجماع. أمّا الإجماع فهو أنّ أئمّة الفقه أجمعوا على أنّ أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كما يقول بعض أهل السنّة. وأمّا النصّ فهو أنّ الأحكام الشرعيّة هي ممّا جاء به الرسول، فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧]. فلو خَلَتِ الأحكام من حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمةً بل نقمة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف الآية: ١٥٦]. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ في الإسلام»، فلو كان

التكليف بالأحكام لغير حكمة عائدة إلى العباد لكان شرعها ضرراً. وهذا خلاف النص.

وإذا ثبت أنّ الأحكام إنّما شُرعت لمصالح العباد، فإنّ لكلّ حكم مشروع غَرَض مصلحيّ. وقد يكون هذا الغَرَض من شرع الحكم ظاهراً لنا أو غير ظاهر. فإذا كان الغرض غير ظاهر لنا فإنه يجعل شرع الحكم تعبّديًّا. وهو خلاف الأصل لأنّ الأصل في شرع الحكم هو أن يكون لحكمة. ولذا فلا يكون الحكم مشروعاً إلاّ لما ظهر من مصلحة حيث أنّ الأحكام إنّما شرعت لمصالح العباد.

هذه خلاصة ما يقوله بعض الأصوليين في كون الشريعة جاءت لجلب مصلحة أو دَرْء مَفْسَدة. لكنهم يقولون إن هذه المصلحة لا بدَّ أن يدلّ عليها الدليل حتى تعتبر في الحكم عِلّةً له، فإنْ لم يدلّ عليها دليل لا تعتبر، أي يجب أن يكون لكل حكم شرعيّ معيّن دليل يدلّ على المصلحة حتى تعتبر. فهم يقولون بأنّ جلب المصالح ودَرْء المفاسد هما علّة الأحكام الشرعية جملةً، وهما علّة كلّ حكم شرعي بعينه. إلا أنهم يقولون: إن تعيين العلّة في كل حكم بعينه وإن كان هو جلب المصلحة ودَرْء المفسدة فهو لا بدّ أن يتلقى من الشارع نصًّا. فهم يجعلون كلّ علّة بيّنها الشارعُ هي لجلب مصلحة أو دفع مَفْسدة. فمثلاً عِلّة تحريم الرِّبا في الذّهب والفضّة هي جوهريّتهما. وعلة الرّخصة في السفر المشقّة، وعلة حرمان القاتل من الإرث كونه قاتلاً لمُورِثه، وهكذا. فهذه مصالح دلَّ عليها نصّ الشارع فاعتبرت عِللاً شرعيةً.

وقد اختلف بعض علماء الفقه في مسألة تعليل الأحكام، فقال الرازي إنّ أحكام الله ليست معلّلةً بعلةٍ البتّة كما إن أفعاله كذلك، واتفقت المعتزلة على أن أحكام الله معلّلَةٌ برعاية مصالح العباد وقالوا: إنّا استقرأنا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره. فإن الله تعالى يقول في بَعْثِه الرسلَ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء الآية: ١٦٥]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧]. وقالوا في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ

عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود الآية: ٧]، وقال كذلك: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات الآية: ٥٦]. وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلْك الآية: ٢]. وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة الآية: ٦]. وكقوله تعالى في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة الآية: ١٨٣]. وقوله في الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت الآية: ٤٥]. وقوله في القِبلة: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة الآية: ١٥٠]. وقوله في الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج الآية: ٣٩]. وقوله في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩]. وقوله في الاستدلال على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف الآية: ١٧٢]. وإذا دلّ الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن ـ والكلام ما زال بلسان المعتزلة ـ نقطع بأنّ الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

وقالوا كذلك إن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فمعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد. ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وأما الحاجيات فمعناها أنها مُفْتَقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفَوْت المطلوب، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيّبات مما هو حلال، وفي المعاملات كالقِراض والمُسَاقاة والسّلم. وفي

الجنايات كالحكم بالقَسَامة وكضرب الديّة على العاقلة. وأما التحسينات فمعناه الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ففي العبادات كإزالة النجاسة والطهارات كلها وستر العورة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقُرُبات. وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات والإسراف والإقتار. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكَلأ. وفي الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقالوا إن الأصل في النصوص الالتفات إلى المعاني وذلك أنه بالاستقراء وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد. والأحكام العادية تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يُمنَع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يُمنع في المبايَعَة ويجوز في القرض، وبيع الرّطب باليابس يمنع حيث يكون مجرد ضرر وربا، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة. قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩]، وفي الحديث «لا يقضي القاضي وهو غضبان..» رواه الترمذي، إلى غير ذلك مما لا يُحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وإن الإذن دائرٌ معها أينما دارت. وفهمنا من ذلك أن الشارع قصد اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص. وقد توسع بعضهم حتى قالوا إن كلّ مصلحة يتلقاها العقل بالقبول ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها تكون معتبرة عندهم، وأنّ الشريعة مناسبة لكل زمان ومكان. ذلك أن المصلحة إن دلّ عليها دليل جزئي فهي علة شرعية ودليل شرعي، وإن لم يدلّ عليها دليل جزئي فإن نصوص الشريعة بوجه كلّي قد دلّت عليها إمّا بالدليل الكُلّي أو بمجموع الأدلة.

أما الفريق الذي اعتبر جلب المصالح ودَرْء المفاسد علّةً شرعية للشريعة الإسلامية ككل، وعلة شرعية لكل حكم شرعي بعينه، واشترط في كل حجم بعينه أن يدل الدليل الشرعي على المصلحة، فإنّ الجواب على هذا الفريق هو أن اعتبار

جلب المصالح ودرء المفاسد علّة لا يخلو إلا أن يدل عليها العقل أو الشرع. أمّا إن دلّ عليها العقل فلا قيمة له ولا اعتبار لدلالته لأنّ الموضوع ليس الإيمان بأنّ الله عادل، وعدله يقضي بأن يكون شرعه إجمالاً وكل حكم بعينه جاء لجلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، بل الموضوع هو الأحكام الشرعية وعللها وما يتعلق بتشريع الأحكام لا بالإيمان بالشريعة.

فموضوع الإيمان أمرٌ، وموضوع التشريع أمرٌ آخر. فالإيمان هو التصديق الجازم، وهو لا يؤخذ إلاّ عن يقين بخلاف الأحكام الشرعية التي يمكن استنباطها من النّصوص الشرعيّة. وهذا ليس أمراً فيه تصديق ولا تكذيب بل هو فهم واستنباط. وليس من الضروري أن يؤخذ عن يقين، بل يجوز أن يؤخذ عن ظنٍّ وأن يؤخذ عن يقين.

وقد بحث علماء التوحيد أيضاً في هذا الموضوع، فقال فريق منهم إن الله عادل: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف الآية: ٤٩]، وأنه حكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة أو لغرض: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٦]. فأفعال الله معلّلةٌ بأنّها لنفع الناس لتعالي الله عن الضرر والانتفاع. فالله يقصد من أعماله نفع العباد وصلاحهم، فتكون شريعته ودينه وكل أوامره ونواهيه لجلب المصالح للعباد ودَرْء المفاسد عنهم. وعلماء التوحيد هؤلاء الذين يقولون أن أفعال الله مُعلَّلة وأنه قصد صلاح العباد، انقسموا إلى قسمين: قسم يقول بأنّه يجب على الله رعاية ما هو الأصلح، وقسم يقول إن ذلك لا يجب على الله، فلا يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح عباده وإنما هذا هو النظام أو القانون الذي يقصد الله إليه في عمله.

فهؤلاء جميعاً يرون أنّ أعمال الله مُعَلَّلة، ويقصد منها غاية معيّنة وهي نفع العباد، واختلافهم إنما هو في كونه يجب على الله أم هو سُنّته وقانونه ولن تجد لسنّة الله تبديلاً.

وهناك فريق آخر من علماء التوحيد يرون أن أفعال الله ليست معللة بغرض، فليس الباعث لله على العمل هو الغاية: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء الآية: ٢٣]،

﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس الآية: ٨٢]. وهذا البحث من علماء التوحيد كله يتعلق بالعقائد لا بالأحكام ويتعلق بصفات الله لا بالشريعة التي أنزلها، ولذلك لا محلّ له في علم أصول الفقه ولا بالعلة الشرعية أو بالأحكام الشرعية. فالاستدلال به على أن جلب المصالح ودَرْء المفاسد علة للشريعة وعلة للأحكام الشرعية استدلال باطل من أساسه لعدم انطباقه ولتباين موضوعه. فصفات الله وموضوع العلة الشرعية والأحكام الشرعيّة موضوع آخر.

وعليه فإن اعتبار جلب المصالح ودَرْء المفاسد عِلة دلَّ عليها العقل اعتبار باطل ولا قيمة له، فالاعتبار في الأحكام وعللها لا يأتي إلاّ من جهة الشرع لا من جهة العقل ولا علّة معتبرةً سوى العلّة الشرعية. أمّا استدلالهم على أنّ جلب المصالح ودَرْء المفاسد علّة بالقرآن، قد وردت بالقرآن والحديث فهو استدلال باطل أيضاً لأنّ الآيات والأحاديث التي استشهدوا بها لا تدلّ على العِلّية لا بالصيغة ولا بالواقع. فقد استشهدوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧]، وبقوله: ﴿ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [الأعراف الآية: ١٥٦]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»، وهذه الأدلة لا دلالة فيها على دعواهم. أما بالنسبة للآية الأولى فإن كون الرسول أُرسل رحمةً لا يعني نصًّا أنه جاء لجلب المصالح ودَرْء المفاسد وإنّما يدل دلالةَ التزامٍ على ذلك، إذ يلزم من كون إرساله رحمة أن تكون رسالته لجلب المصالح ودَرْء المفاسد عن العباد. فيكون معنى الآية أن الغاية من إرسال الرسول هو أن تكون رسالته رحمةً للعباد ويلزم من كونها رحمةً أن تكون لجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، فإذن الغاية من الشريعة الإسلامية بوصفها كلي هو جلب المصالح ودرء المفاسد وليس جعل المصالح هو علّة الشريعة الإسلامية بوصفها كُلاًّ، ولا هو الغاية من كل حكم بعينه من أحكام الشريعة، ولا علّة لكل حكم بعينه. فالنصّ يدل فقط على أنّ غاية الشريعة الإسلامية هي جَلْبُ المصالح ودَرْء المفاسد ولا يدلّ على غير ذلك. وهذا يعني أن النتيجة التي تترتب على الشريعة هي جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد لكن ليس جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد هو الباعث على تشريع الشريعة.

فجَلْبُ المصالح ودَرْء المفاسد هي نتيجة الشريعة التي شرعها الشارع وليست السبب الذي من أجله شرعت، وهناك فرق بين النتيجة والسبب، فالنتيجة تحصل من جرّاء التطبيق، أمّا السبب فإنه يحصل قبل إيجاد التشريع وتطبيقه. فهناك غاية وهناك دافع. والغاية غير الدافع، ولذلك فإنّ كون الشريعة بوصفها كُلاًّ كان الغاية من تشريعها جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد لا يعني مطلقاً أنّ ذلك هو الدافع لتشريعها والباعث عليه، ولذلك فهو لا يعتبر علّةً لتشريعها. كما أنّ نص الآية في صيغتها لا تدل على التعليل ولا تشعر بالعِلّيّة مطلقاً، فهي تقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧] وهذا لا يفيد العِلّيّة. فهو كقوله تعالى في شأن آل فرعون مع موسى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص الآية: ٨]، وقوله في إمداد الله للمسلمين بالملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾ [آل عمران الآية: ١٢٦]. وقوله في شأن القرآن: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل الآية: ٨٩]، وقوله: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة الآية: ٩٧]. فهذه الآيات وأمثالها كآية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾ لا تفيد التعليل وإنّما تفيد الغاية.

فالنصّ الذي يدلّ على التعليل هو أن يكون التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، بأن يكون الوصف مناسباً، وذلك بإدخال حرف من حروف التعليل على هذا الوصف المناسب مثل قوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ﴾ [الحشر الآية: ٧]، أو بوضعه في الجملة على وجه يفهم العِلّيّة مثل قوله عليه الصلاة والسلام «القاتل لا يرث»، «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، «في الغنم السائمة زكاة»، وغير ذلك مما يفهم منه العليّة، وما أتى فيه علّة للحكم. وهذا بخلاف ما لو لم يكن اللفظ وصفاً أو وصفاً غير مناسب فإنه لا يفيد العلّيّة ولا يفهم منه التعليل، ولذلك لا يكون علّة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف الآية: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات الآية: ٥٦]. فهذه الآيات لا تفيد العلّيّة فلا يكون ما أتى فيها علّة. ومثلها تماماً آية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية:

١٠٧] فهي لا تفيد العلّيّة، فلا تكون علّةً لتشريع الشريعة، ومن باب أَوْلى أيضاً لا تكون علّةً لكل حكم بعينه من أحكام الشريعة، ولذلك لا يُقاس عليها مطلقاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف الآية: ٧] فهي ليست من هذا الباب ولا في موضوع الشريعة، فهي تتحدث عن سعة رحمة الله ولا تتحدث عن إرسال الرسول ولا عن شريعته، ولذا فلا دلالة فيها على هذا الموضوع.

وأما قوله ﷺ «لا ضَرَر ولا ضِرَارَ في الإسلام» فإنه ينفي الضرر عن الدين الإسلامي، ونفي الضرر عنه لا يستلزم أنّ فيه نفعاً لأنه لا يلزم من عدم وجود الضرر وجود المنفعة. فهو يدلّ على أن الضرر منفيٌّ عن الإسلام فلا يحصل منه ضرر، ومفهومه أن ما يحصل منه ضرر لا يكون من الإسلام علماً أن الضرر والنفع يقدره الشرع لا العقل. ولذلك فهو لا يدلّ على أن جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد علّة للأحكام الشرعية. بل أقصى ما يدلّ عليه نفي المفاسد عن الشريعة الإسلامية ككلّ، وذلك لا يعني عِلِّيَةً للشريعة أو لأيّ حكم بعينه منها. فالحديث بأكمله يقول: عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ «لا ضَرَر ولا ضرار، وللرجل أن يضع خشبةً في حائط جاره، وإذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع..» رواه أبو داود. ولذا يتضح أنّ الحديث ليس في موضوع الشريعة، وإنما في مسألة ضرر الناس، ولا دلالة فيه على عِلِّيّة الأحكام الشرعيّة.

وعلى ذلك فإنّ نصوص القرآن والحديث، وإن دلّت على أنّ النتيجة التي تحصل من الشريعة هي جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد إلاّ أنّها ليست علّةً لتشريع الشريعة ولا عِلّةً لكلّ حكم شرعيّ بعينه، ولذلك لا يمكن الاستدلال بها.

وهذا حاصل كذلك في القوانين الوضعية، فالقانون الذي يضعه البشر كقانون العقوبات مثلاً إنّما يسنّونه لمصالح الناس كما يقولون، فالأصل في القانون والغاية من تشريعه هو مصالح الناس. ولكن سَنّ كلّ حكم بعينه من أحكام القانون أو كلّ مادة بعينها من موادّ القانون إنّما يجري حسب مقتضى القانون نفسه لا حسب مصالح الناس، أي يجري حسب الناحية التشريعية التي تقتضيها أفكار

القانون وقواعده والوجه التشريعي فيه وليس حسب المصالح التي للناس في هذا الحكم بعينه. فمثلاً قوانين مكافحة المخدّرات والرّشوة والدّعارة تضرّ كثيراً الذين يزاولونها ويستفيدون من التعاطي بها، إنما يمنع القانون تلك الأعمال لأن المصلحة هي في نتيجة تطبيق القانون أي في غايته النهائية وإلاّ لو أصبحت هذه الأعمال مفيدة، أي فيها مصلحة للناس لأباحها المشرِّع أو سكت عنها. إذن العبرة في الغاية وليست في علّة التشريع، أي ليست فيما يتصوّره الناس من منفعة في القانون حسب مصالحهم وأهوائهم التي تختلف من فئة إلى أخرى ومن مكان إلى مكان ومن وقت إلى وقت.

أمّا مسألة المصالح التي يأتي بها الباقون لكل حكم بعينه، ويأتون بأدلّة على كلّ منها، فإنّ هذه المصالح هي نتيجة للحكم الشرعي وليست جزءاً منه ولا علّةً له، ولا يعتبر الحكم الشرعي دليلاً عليها. فهذه المصلحة قد تحصل نتيجة للحكم الشرعي وقد لا تحصل، فهي ليست من مدلوله ولا من مدلول دليله، وبالطبع ليست عِلّةً له. فتكون المسألة مسألة حكم شرعيّ دلّ عليه الدليل الشرعي بغضّ النظر عمّا إذا كان لهذا الحكم نتيجة من جَلْب مصلحة أو دَفْع مَفْسَدة أو عدم جَلب مصلحة أو عدم دَرء مَفْسَدة. وعليه فالقضية قضية أحكام شرعيّة تُستنبَط من أدلّة شرعية وليست قضية مصالح للعباد. فالبحث يجب أن يكون في الحكم الشرعيّ والدليل الشرعيّ لا في المصلحة شرعيّةً أو المصلحة غير شرعيّة. أمّا نتيجة تطبيق هذا الحكم أو ما يدلّ عليه هذا الحكم فذلك أمر آخر لا علاقة له باستنباط الأحكام ولا مجال لحشره في علم أصول الفقه. فإدراج النتائج في العلل الشرعيّة لا محل له، ولا مبرّر لوجوده، وهو لا يعتبر إقحاماً ولا حتى خلطاً فحسب، وإنما هو أمرٌ في الواقع يناقض الشرع والتشريع ويتعارض مع أصول الاستنباط، وهو خطأ فاحش يبعد الناس ولا سيما المسلمين عن دقّة التقيّد بالأحكام الشرعية، ويدعو إلى التساهل في هذا التقيد إضافة إلى ما يخلقه من الخطأ وخلط في التشريع والاستنباط. فعلى سبيل المثال فإن حصول المُلْك ينتج من أحكام البيع، وحصول المنفعة من أحكام الإجارة، وحصول حفظ النفس الإنسانية من أحكام

القِصاص، وحصول إكمال مصلحة النّكاح من اشتراط الشهادة ومَهْر المِثْل، وحصول الثواب من الصلاة، وكل هذه هي نتائج لتطبيق تلك الأحكام وليست جزءاً منها ولا عِلّةً لها، ولا هي من مدلولاتها. فقد تحصل المنفعة من الإجارة وقد لا تحصل، وقد يؤجِّر المرء ولا ينتفع. فالمسألة فيها مسألة حكم البيع دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة الآية: ٢٧٥]. وحكم الإجارة دلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء الآية: ٢٤]. وحكم القتل دلّ عليه قوله عليه السلام: «من قُتِل له قتيلٌ فهو يُخَيَّر إمّا أن يفتدي وإمّا أن يقتل» رواه البخاري وهكذا.. وليست المسألة حصول المُلْك وحصول المنفعة وحصول حفظ النفس إلى آخره، فلا محلَّ لها في استنباط الحكم أو في علّته أو دلالته أو غير ذلك، فَلِمَ تُحْشَرُ في بحث الأحكام الشرعية من حيث هو فضلاً عن بحث العلل والاستنباط؟ وأيضاً فإن إفضاء الحكم بصحّة التصرف بالبيع يؤدي إلى إثبات المُلْك، والقِصاص في القتل العَمْد يؤدي إلى صيانة النفس، وتشريع الحدّ على شرب الخمر ينتج عنه حفظ العقل، ولكن ذلك كلّه قد يحصل وقد لا يحصل. وعلى فَرَض حصوله فهو إنّما نتيجة للعمل بالأحكام وليس جزءاً من تشريعها ولا علّةً لها، ولا مطلوباً أن يلاحظ عند استنباطها، بل لا يجوز أن يلاحظ أو يكون له أي اعتبار عند الاستدلال أو الاستنباط أو القياس. وعليه فلماذا تحشر النتائج في بحث العلل، ويطلق عليها مصالح شرعية مع أنّها كما تحصل من أحكام الشريعة الإسلامية قد تحصل من غير أحكام الشريعة الإسلامية؟ فما هو الذي يبرِّر حشرها في مجالات العلل وفي أبحاث الاستنباط؟ وعلاوة على ذلك ما دخل المصالح من حيث واقعها من ضروريّة وغير ضروريّة في بحث الأحكام الشرعيّة والعلل الشرعيّة؟ فهذه المصالح من حيث ذاتها واقعية ولكن من حيث كونها نتيجة لأحكام معينة فهي تختلف باختلاف وجهات نظر الناس، وهي أيضاً قد تختلف بواقعها، فلا يصحّ أن يُنظر إليها نظرةً عامةً، ولا يصحّ أن تكون أمراً لازماً للأحكام وجعلها جزءاً من تشريع الحكم أو علّةً له.

فمثلاً، المقاصد الخمسة التي يُقال إنها لم تَخْلُ من رعايتها مِلّةٌ من المِلل ولا شريعةٌ من الشرائع (وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) هي في

الواقع ليست كلّ ما هو ضروري للمجتمع من حيث هو مجتمع. فهناك حفظ الدولة وحفظ الأمن وحفظ الكرامة الإنسانية التي هي كذلك من ضروريات المجتمع. فالضرورات إذن في واقعها ليست خمسةً وإنما هي ثمانيةٌ، وقد تكون أكثر. أمّا بالنسبة للأحكام الشرعية التي شُرعت لها، فإنّ الأديان تختلف في النظرة إلى بعضها. فمثلاً النصرانية لا ترى أن حفظ العقل يأتي من تحريم الخمر، بل على العكس هي تقول: «قليل من الخمر يدخل السرور على قلب الإنسان». فكيف يُقال إذن أن هذه هي مقاصد كلّ مِلّة من المِلَل؟ وحتى لو افترضنا حصول هذه المقاصد كنتيجة للأحكام الشرعيّة، فما علاقة ذلك في استنباط الأحكام أو في الاستدلال عليها أو في تعليلها؟.

أمّا المقاصد غير الضرورية فإنّها كذلك نتائج للأحكام. فدوام النّكاح الذي يقولون أنه المصلحة الناتجة عن رعاية الكفاءة ومَهْر المِثْل، وعدم فوات الكفء الناتج عن حكم تسليط الوليّ عِلّة لتزويج الصغيرة، كل ذلك نتائج لا دخل لها في العلّة الشرعية. أمّا المصالح التي يقولون إنّها عِلّة الأحكام الشرعيّة، ويجعلونها باعثاً وليست نتيجة، فإنّ هذه إن دلّ عليها العقل وليس النصّ فلا اعتبار لها. وذلك كقولهم إنّ سلب العبيد أهليّة الشهادة هو لأنّ العبد نازل القدر والمنزلة لكونه مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته، فجعلوا هذه المصلحة علّة الحكم بعدم أهلية العبيد للشهادة. فهذا التعليل لا قيمة له، لأنّ هذه المصلحة لم يدلّ عليها الشرع التي هي استنباط من حال العبد وليست استنباطاً من الدليل الشرعي، ولذلك لا تعتبر ولا قيمة لها لا في الاستنباط ولا في التعليل. أمّا ما دلّ عليها دليل شرعي مثل كون المال متداولاً بين الأغنياء علة لتوزيع الفَيْء بين جميع الفقراء من المسلمين وكون البترول معدناً يشبه الماء علّة جعله من الملكية العامة، فهي ليست مصلحة دلّ عليها الشرع وإنّما هي علة شرعيّة دل عليها الشرع. فهذه العلة قد تظهر للمسلم أنّها مصلحة ولا تظهر لغير المسلم، وقد تظهر للمسلم عند تطبيق الشريعة كلها ولا تظهر له عند تطبيق حكم معيّن دون سائر الأحكام. فهي إذن مصلحة لكونها مدلول الدليل الشرعي، وليست مصلحة لأنّ الإنسان جَلَب نفعاً له

فيها أو دفع عنه ضرراً بها. فهي في حقيقتها مدلول الدليل فقط لا مدلول ما يراه الإنسان مصلحة. فتسميتها مصلحة وصف واقع بالنسبة للمسلم كما رآها هو لا بالنسبة لدلالة الدليل، أي كونها مصلحة ليس جزءاً من الدليل ولا جزءاً من دلالته ولا مدلوله، أي لم يقل الدليل أنها مصلحة، ولم تؤخذ بالاعتبار عند الاستنباط من الدليل. فتكون المسألة وجود علّة شرعيّة دلّ عليها الدليل بغضّ النظر عمّا إذا كان ما دلّ عليه يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً عن المسلم، أم لا يجلب شيئاً ولا يدفع شيئاً.

فالقضيّة قضيّة عِلّةٍ شرعيّةٍ مستنبطة من دليل شرعيّ وليست قضيّة مصالح لعباد تستنبط من أدلة شرعية. وعليه فالعلّة الشرعية لا تُعتبر مصلحةً شرعيّةً ولا غير شرعيّة، وإنّما هي ما يُستنبط من الدليل المفيد للعِليّة بغضّ النظر عما إذا كانت تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً أم لم تكن. فكون الرُّطَب ينقص إذا يَبِس علة شرعيّة لعدم جواز بيع التمر بالرُّطب، وهذا النقصان في الرُّطب ليس مصلحةً شرعيةً أو غير شرعية، وإنّما هو ما يستنبط من حديث النبي ﷺ «سئل أيجوز بيع التمر بالرطب فقال أينقص الرطب إذا يبس فقيل له نعم فقال: فلا..» رواه الدارمي. فهذا الدليل أفاد العليّة فاستنبط منه هذه العلة بغض النظر عما إذا كانت تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً أو لم تكن، بل إنّ ذلك لم يلاحظ مطلقاً عند استنباط العلّة من الدليل. وعليه فإن مقولة جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد لا وجود لها في الأحكام الشرعية لا من حيث استنباطها ولا من حيث تشريعها، ولا تعتبر علةً للأحكام بأي وجه من الوجوه. وحتى العلل الشرعيّة المستنبطة من أدلة شرعيّة لا يُقال أنها مصالح للعباد، وإنما هي المعاني التي دلّ عليها الدليل الشرعيّ بغضّ النظر عن المصالح والمفاسد.

وأمّا الفريق الثاني الذي يعتبر جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد علةً شرعيّةً لكلّ حكم بعينه كما هو علّة شرعيّة للشريعة بوصفها كلاًّ، فهو يقطع بأن جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد جاء في تفاصيل الشريعة كلّها وإنّ تكاليف الشريعة وكلّ حكم من أحكامها إنّما ترجع إلى مقاصدها وهي جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد. وقد بنىٰ

هذا الفريق موقفه على ثلاثة أشياء هي:

أولاً: إن استقراء الشريعة يفيد اليقين بكون جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد عِلّة شرعيّة.

ثانياً: إن الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني، وقد جاءت الآيات والأحاديث تشير بل تصرّح باعتبار المصالح للعباد.

ثالثاً: إنّ المصالح التي دلّ عليها الشرع لا كلام في اعتبارها عِلّةً لدلالة الشرع عليها، وأمّا المصالح التي لم يدلّ عليها الشرع فإنها وإن لم يكن لها دليل جزئي يدلّ عليها إلاّ أنّه دلت على اعتبارها نصوص الشريعة بوجه كلّي، فتبنى على أساسها الأحكام الجزئية عند فقدان النص الشرعيّ في الحادثة أو فيما يشبهها. وعليه تكون المصلحة هي الدليل إذا دلّ عليها دليلٌ جزئي من الشارع، وتكون مجموع الأدلّة والأدلة الكليّة هي الدليل في حال عدم وجود الدليل الجزئي. ويمكن الرد على هذا الفريق بالآتي:

أولاً: إنّ الاستقراء الذي يقولون إنّه دلّ على كون الشريعة جاءت لمصالح العباد لا توجد فيه دلالة على ذلك، لا دلالةَ مطابقةٍ ولا دلالةَ تَضَمّنٍ ولا دلالةَ التزام. فاستقراء الشريعة يدل على أنه توجد فيها أحكام مُعَلَّلة لكن لا يدل على أن جميع أحكامها جاءت مُعَلّلة. إضافةً إلى ذلك فإنّ تعليل الأحكام التي جاءت معلّلة لم يبين أن جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد هو عِلّتها، ولا عِلّة أي حكم منها، وإنّما جاء التعليل لكل حكم معلّل وبشكل محدّد، مثل تداول المال بين الأغنياء، ومثل الإلهاء عن صلاة الجمعة، ومثل كون الوارث كافراً، وما شاكَلَ ذلك. وكل معنى من هذه المعاني الذي جعله الشارع عِلّةً لحكم معيّن يختلف عن غيره من المعاني المعلّلة بها أَحكام أخرى. فلكل منها معنى غير الآخر، وليس فيها ما يدل على جَلْبٍ لمصلحةٍ أو دَرْءٍ لمفسَدَة، لا فيها جميعها وفي أي واحد منها.

أمّا نظرة المسلم إلى هذه المعاني بأنه وجدها بالاستقراء أنّها لا تخرج عن كونها جَلْب مصلحة ودَرْء مفسدة فإن هذه نظرة المسلم إليها، إذ إنّ الله لم يقل فيها أو عن كل واحد منها أنه مصلحة، أي إنّ المسلم سمّاها من عنده مصلحة.

فالشارع لم يسمِّها مصلحةً ولم يطلق عليها مصلحة، وتسمية المسلم لها بأنّها مصلحة لا قيمة له لأن المُعتبَر هو إطلاق الشارع أي دلالة الدليل. وما دام الشارع لم يقل عنها أنها مصلحة فلا تكون هناك مصلحة لعدم اعتبار أي إطلاق سوى إطلاق الشارع. وفوق ذلك فإن الذي يقول عنها إنها مصلحة هو المسلم في المجتمع الإسلامي، أما غير المسلم فيرى مثلاً أن شركات المساهمة والرِّبا وشرب الخمر وحفلات الرقص وما شابه ذلك يراها مصالح للناس بينما يراها المسلمون مفاسد. فالنظرة إلى الحكم أو إلى علة الحكم بأنّها مصلحة أو مفسدة هي نظرة المسلم بحسب وجهة نظره في الحياة وليست هي نظرة الإنسان من حيث هو إنسان. ولذلك تختلف النظرة إليها باختلاف وجهات النظر، فإطلاق المصلحة على الأحكام الشرعية وعلى العلل الشرعية ليس هو إطلاق خاص بالمسلم فحسب، بل هو إطلاق للمسلم من عند نفسه وليس استنباطاً من دليل شرعي. فالله تعالى لم يقل إنّ هذا الحكم الذي هو مثلاً تحريم شرب الخمر أو غير ذلك فيه مصلحة لكم أو دفع مَفْسدة عنكم، كما لم يقل إنّ هذه العلة التي هي مثلاً الإلهاء عن صلاة الجمعة أو غير ذلك فيها مصلحة لكم أو دفع مَفْسدة عنكم، ولذلك لا تعتبر مصلحة شرعيّة لأن الشارع لم يقل عنها إنّها مصلحة. والقول بأنها مصلحة جاء من عند الإنسان المسلم، وهو قول مجرد من الدليل ولا اعتبار له.

وعليه فإنّ الاستقراء من الشريعة لا يدلّ على كون الشريعة جاءت لمصالح العباد، لا استقراء النصوص، ولا استقراء الأحكام، ولا استقراء العلل: فاستقراء النصوص دلّ فقط على أنّه يوجد في الشريعة أحكام معلّلة لا إنّها جاءت لمصالح العباد، واستقراء الأحكام دلّ فقط على معانٍ معيّنة هي حكم الله في المسألة ولم يدلّ على أنّ هذه الأحكام هي لمصالح العباد لا منطوقاً ولا مفهوماً، واستقراء العلل الشرعية دلّ على معان معيّنة هي عِلل لأحكام معينة ولم يدل على أن هذه العلل هي لمصالح العباد، فلم يرد دليل على أنّ أيّ عِلّة معينة أنها لمصلحة العباد، ولا أنّ الشريعة من حيث هي ككل أنها جاءت لمصالح للعباد.

وعلى ذلك فإنّ الاستدلال بالاستقراء على أنّ الأحكام الشرعيّة والعلل

الشرعية هي لجَلْب المصالح ودَرْء المفاسد استدلال غير صحيح، ولا ينطبق على واقع النصوص، ولا على واقع الأحكام، ولا على واقع العلل. ولذلك فإنه استدلال مردود.

وكافة النصوص التي أوردها هذا الفريق وقالوا إنّها تدلّ على أنّ الشريعة جاءت لمصالح العباد ليس فيها ما يدلّ على ذلك. فهي تدلّ على أنّ النتيجة التي تحصل من تطبيق الشريعة بوصفها كُلاًّ هي مصلحة العباد، لا إنّ كلّ حكم معيّن من أحكام الشريعة هو مصلحة للعباد، ولا إنّ كلّ عِلّة معيّنة من العلل الشرعيّة هي مصلحة للعباد، ولا إن المصلحة هي العلة الشرعية لكل حكم بعينه من أحكام الشريعة. فقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء الآية: ١٦٥]، هو تعليل لإرسال الرسول وليس تعليلاً للأحكام الشرعية ولا للشريعة، وإنّما يدلّ على أنّه توجد في الشريعة نصوص معلّلة لا أنّ جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد هو علّة الشريعة. وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧] يدلّ بطريق الالتزام على أن الغاية من الشريعة هي جلب المصالح ودَرْء المفاسد، أي أن النتيجة التي تحصل من تطبيقها هي مصالح العباد لا أن مصالح العباد علّة لها أو علة لكل حكم معين من أحكامها. وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود الآية: ٧] هو بيان للغاية من خلق السماوات والأرض بأنها اختبار الناس وابتلاؤهم، فهو يدلّ على حكمة من حكم الله لا على علة لفعله تعالى. والحكمة غير العلّة، لأنّ الحكمة هي النتيجة التي تحصل من الفعل، وقد تحصل وقد لا تحصل، وهي الغاية من الفعل لكن العلّة هي الباعث على الحكم أو على الفعل، فلا دلالة في الآية على أنّ علّة الشريعة هي أنها جاءت لمصالح العباد. وعليه فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ [المائدة الآية: ٩٠] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات الآية: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة الآية: ١٨٣]. فكلها تدلّ على الغاية لا على العلّة. ولا دلالة فيها على أنّ جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد عِلّة الشريعة ولا علة كل حكم

بعينه من أحكامها، بل لا دلالة فيها على وجود نصوص مُعلَّلة لأنها ليست للتعليل ولا تُفهَم العِلّيّة منها بأي وجه من الوجوه.

وعليه فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة الآية: ٩٠، ٩١]، لا يفهم منه أن علة تحريم الخمر هو وقوع العداوة والبغضاء بين الشاربين لأن كثيراً من شاربي الخمر لا تقع بينهم العداوة والبغضاء بل قد توجد بينهم الإلفة والصحبة وقضاء المصالح، وعليه فإنّ العداوة والبغضاء قد تحصل بين الشّاربين للخمر وقد لا تحصل. إذن هي حكمة التشريع وليست علّة للتشريع، وإلا لو كانت علّة لكان وقوع العداوة والبغضاء أمرٌ حتميّ. فالسبب ينتج المسبّب حتماً ولا يتخلف عنه، بينما المُشاهَد المحسوس أن ليس كلّ من يشربون الخمر تقع بينهم العداوة والبغضاء. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت الآية: ٤٥] لا يعني بالتأكيد أنّ الصلاة تنهى من يقوم بها عن الفحشاء والمنكر، بل إنّ البعض تنهاهم وآخرين لا تنهاهم. إذن فالانتهاء عن المنكر نتيجة قد تحصل وقد لا تحصل عند من يقوم بأداء فرض الصلاة. إلاّ أنّ الصلاة من شأنها أن تمنع من يقوم بها عن ارتكاب المنكرات، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ لم تَنْهَه صلاتُه عن الفحشاء والمنكر لم يَزْدَدْ من اللّه إلاّ بُعْداً...» رواه أحمد. إذن يمكن أن يؤدّي المسلم الصلاة ولا تردعه صلاته عن ارتكاب المنكرات. وعلاوة على ذلك فلو كانت علّة تحريم الخمر هي مصلحة العباد في أن لا يختصموا أثناء تناولهم الخمر لكانت الخمر مُباحة للناس الذين لا يختصمون على مائدة الخمر بل على العكس قد تكون الخمر لهم مَدْعاةً للاجتماع والتقارب، ولو كانت عِلّة فرضية الصلاة أنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر، لما كان هناك مصلحة من فريضة الصلاة على من يصلي ويقوم بالمنكرات، علماً أن الصلاة واجبة على كل مسلم سواء ارتكب المنكرات أم لم يرتكبها. والصلاة من شأنها أن تنهى المسلم عن المنكرات، إنما الانتهاء عن المنكرات غاية تشريع الصلاة والحكمة منها، لكن قد

يحدث ذلك عند المصلّي وقد لا يحدث، إنما عليه أن يستمرّ بأداء الصلاة حتى ولو كان يرتكب المنكرات لأن المواظبة عليها عن اعتقاد لا بدّ أن يؤدي بإذن الله إلى تركه للمنكرات. و «كلّ بني آدم خَطَّاءٌ وخير الخَطّائين التوابون. .» رواه الترمذي. ولذلك لا عبْرة لمسألة جَلْب المصلحة ودَرْء المَفْسَدة في التشريع لا لأي حكم شرعي بعينه ولا للشريعة ككل.

ولو أن عِلّة قطع يد السارق شرعاً هي حماية المال للفرد وللمجتمع وما في ذلك من مصلحة ـ كما يقول الكاتب ـ لكان جائزاً أن تكون عقوبة السارق أقلّ من القطع أو أكثر حسب ما يكون في ذلك مصلحة حسب حالة السارق والمجتمع، سواء بسجنه وتعليمه مهنة تنفعه ليخرج إلى المجتمع من السجن عضواً فاعلاً منتجاً بدل أن يكون مشوّهاً عاجزاً غير قادر على الإنتاج ـ على حد قول البعض. ولكان جائزاً أن يُقتل السارق بدل قطع يده فيما لو انتشرت السرقة في المجتمع ولم يرتدع الناس في القطع مما يستدعي زيادة العقاب، لأن المطلوب حماية مصلحة الفرد والمجتمع ودَرْء المفسدة عنهما. فلو كان كل ذلك جائزاً لما عاد لنا حاجة بتبنّي الشريعة الإسلامية لأننا نستطيع بعقولنا وأفكارنا أن نضع القوانين اللازمة لتحقيق هدف الشريعة بجلب المصلحة ودفع المفسدة التي نتصوّرها.

وعلى ذلك فإن قاعدة جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد هي من أخطر القواعد الدخيلة على الشرع الإسلامي وعلى الأمة الإسلامية من حيث جعلها عِلّةً لكلّ حكم بعينه أو عِلّةً للشريعة كلّها. ولما تتمتّع به هذه القاعدة من جاذبيّة ومنطقيّة للعقل الإنساني فقد اعتقد بها كثير من المسلمين ومنهم بعض الفقهاء عفا الله عنهم حيث قال قائلهم: «حيثما تكون المصلحة فثمّ شرع الله» بينما القاعدة الشرعية الحقيقية هي: «حيثما يكون شرع الله تكون المصلحة». فالله سبحانه وتعالى جعل حصول المصالح ودَرْء المفاسد نتيجة ـ لا عِلّةً ـ لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية المنبثقة عن العقيدة الإسلامية بالدليل الشرعي. فالأصل في أعمال المسلم التقيّد بالحكم الشرعي بغضّ النظر عن العلل والمصالح التي يختلف في تقييمها البشر. فمن الخطر جعل المصلحة أساساً في عمل المسلم، فالتاجر الذي يصدق ويضع

في ذهنه أنه يصدق لأنّ في الصدق مصلحةً سرعان ما يعود إلى الكذب إذا وجد أنّ في الكذب مصلحةً لجلب الزبائن وأنّ السوق سيطر عليه الكذابون. أما التاجر الصَّدُوق الذي اثنى عليه الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو يصدق لأنّ الصدق مطلوب شرعاً بصرف النظر عن المصالح، ولأن الصدق أمانة والكذب خيانة، وأن الرزّاق هو الله سبحانه وتعالى، فهو يدرك أنه لا علاقة للرزق والمصالح بالصدق أو الكذب، وإنّما الصدق هو حكم شرعي يتقيّد به بغضّ النظر عن المصلحة والمَفْسَدة كما يراها الناس.

ويجب القول هنا أن فقهاء المسلمين الأوائل الذين قالوا بأن علّة الشريعة جَلْب المصالح أو دَرْء المفاسد، أو أنها علّة كل حكم بعينه، فإنّ أكثرهم مجتهدون رضوان الله عليهم، والمجتهد إن أخطأ فله أَجْرٌ وإن أصاب فله أجْرَان كما هو مرويّ في الصحاح عن الرسول عليه الصلاة والسلام. أما كاتب القراءة المعاصرة فهو لم يهتم حتى بالاستدلال على المصالح والمفاسد بدليل شرعي، بل اعتبر أنّ التشريع، أيّ تشريع، إذا رضي عنه أكثرية الناس فهو صحيح وإذا لم ترضَ عنه فهو خطأ ويجب تغييره بما في ذلك الشريعة الإسلامية ـ الرسالة ـ. فما كان منه إلاّ أن حَنَفَ ـ مالَ ـ عن الشريعة إلى المصلحة (وسوف نبحث نظريته في الحنف والحدود فيما بعد)، وأخذ من سنّة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن فَهْم الفقهاء ما يناسب هواه وطرح الباقي لأنّ الأساس هو تحقيق المصالح التي يراها المجتمع وليس تطبيق الشرع بأدلّته التفصيلية والجزئية. وإذا لم نفعل ذلك فهو يقول ـ لأفضَّ فوه ـ إنّنا نكون معتوهين ومغفّلين وسفهاء!!.

ثانياً: يقول مَنْ يعتقد بأنّ الشريعة مُعَلَّلة بجَلْب المصالح أنّ الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني وأنّ الآيات والأحاديث جاءت تشير بل تصرّح باعتبار المصالح للعباد. وهذا هو قول غير مطابق للواقع لأن الموضوع ليس هو العادات أو العبادات بل الموضوع هو النصوص الشرعية. فالأصل في النصوص الشرعية هو اتباع المعاني لا الوقوف عند منطوق النصّ، لأن هذه النصوص نصوص تشريعية ويُراد بها المعنى الذي تضمّنه النص، ولذلك لا يصح الوقوف

عند منطوق النصّ بل لا بدّ من فهم مدلوله: إمّا في الجملة وحدها، أو مع اقترانها بغيرها من الجُمل الأخرى، فالنصوص الشرعية كلّها، كتاباً كانت أو سنّةً، يجب أن تتبع فيها المعاني دون الوقوف عند منطوق النص بألفاظه وحدها، أو به وحده، وعلى ذلك فالمسألة ليست مسألة عادات وعبادات بل هي مسألة نصوص، وفهم لهذه النصوص. ولذا فلا محلّ لموضوع جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد فالنصّ يتبع فيه المعنى ولا يوقف عند منطوق اللفظ.

نعم إنّه يتبين من تتبّع النصوص واستقرائها أنّ النصوص التي دلّت على أحكام العبادات لم تُعلَّل بأيّة عِلّة وإنّما اشتملت على أسباب، والسبب غير العلة. فما عِلّة الصّلاة؟ وما عِلّة تقبيل الحجر الأسود؟ وما عِلّة الطّواف حول الكعبة؟ وما عِلّة رمي الجمار؟ هذه عبادات توقيفية ليس لها أي علل. كما أن النصوص التي دلت على المعاملات جاء كثير منها معلَّلاً وجاء بعضُها غير معلّل. فيُقال إن العبادات جاءت غير معلّلة بعلّة. وإنّ المعاملات جاء كثير من أحكامها مُعلَّلاً بعلّة، وهذا يتعلق بالتعليل بالعلّة الشرعية ولا يتعلق بالمعاني. ولكن لا يُقال إن الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني، وذلك لأن الالتفات إلى المعاني إنما يكون في النصوص لا في الأحكام، سواء أكانت أحكامَ عبادات أم أحكام معاملات. فالذي يُنظَر فيه إلى المعنى هو النص وليس الحكم، أما الحكم فيُنظَر فيه إلى انطباقه على ما جاء حكماً له أو عدم انطباقه.

فكون الشركة بين الأشخاص هو حكم مرتبط بالدليل الذي دلّ عليه، وكون الجواز هو للشركة التي جرى فيها إيجاب وقبول وليس للشركة التي لم يجرِ فيها إيجاب وقبول وهذا من انطباق الدليل على الحكم ومن انطباق الحكم على ما جاء له، ولا يُنظر لجواز الشركة من حيث كونها مصلحة أو ليست مصلحة. فالأحكام نفسها لا محلّ فيها للنظر إلى المعاني، كما أنّه لا محلّ فيها للنظر إلى المصالح والمفاسد في تقريرها أو عدم تقريرها، ولا حتى في نتائج الحكم المعيَّن إلاّ إذا دلّ النصّ على النتيجة كالحج والصوم. فالمصالح والمفاسد في استنباط الحكم المعين، أو في انطباقه، أو في تطبيقه، لا وجود لها مطلقاً، بل المعتبر هو الدليل

والواقع الذي دلّ عليه وجاء لبيان حكم الله فيه. هذا من جهة قولهم إن الأصل في العبادات هو اتباع المعاني.

أما قولهم إن الآيات والأحاديث جاءت تشير صراحةً باعتبار مصالح العباد، فإنه قول مجرّد بلا دليل، بل الواقع يدلّ على خلافه. فلا توجد آية ولا حديث ـ كما شرحنا ذلك بالتفصيل مسبقاً ـ يدلّ على اعتبار المصالح للعباد علّة شرعيّة للأحكام، بل الآيات والأحاديث يدلّ استقراؤها وتتبّع جميع أفرادها على أربعة أمور هي:

أحدها: يدلّ على أنّ الغاية من الشريعة هي رحمة للعباد، وذلك يدل على نتيجة تطبيق الشريعة لا على علّتها، ولا على علّة كل حكم بعينه. ومن جرّاء هذا التطبيق تتحقق مصالح العباد ويتمّ دَرْء المفاسد عنهم.

ثانيها: يدلّ على غاية كل حكم بعينه في بعض الأحكام لا في كلّها. فبعض الآيات والأحاديث تدلّ ـ فيما دلّت عليه من أحكام ـ على نتيجة ذلك الحكم المعيّن وحده، لا على علّته، ولا على نتيجة غيره من الأحكام، وبالطبع لا على علل غيره من الأحكام.

ثالثها: إن مجموع النصوص تدلّ على أنّ بعض النصوص الشرعية جاءت معلّلة، فيُراعى فيها اتّباع المعاني لا الوقوف عند منطوق النص. وهذا معلّق بفهم النص لا بالمصالح والمفاسد، أي هو متعلق بالنص نفسه لا بالحكم.

رابعها: إن هناك نصوصاً معيّنة في أحكام معيّنة جاءت مُعلَّلةً بعلّةٍ معيّنة، وهذه تعتبر العلّة التي جاء بها النصّ فقط بغض النظر عن كونها مصلحة أو مفسدة، ولا تلاحظ فيها المصلحة والمفسدة. وهي إنّما تعتبر في النص الذي جاء فيها وحده، لا في غيره، وفي الأحكام التي جاءت تعلّلها لا في غيرها من الأحكام.

هذه هي الأمور التي جاءت بها الآيات والأحاديث. ولا يوجد فيها ما يشير ولا ما يصرح باعتبار المصالح للعباد، وعليه فإن دليلهم الثاني على اعتبار المصالح علّةً شرعية خطأ لمخالفته للواقع، إذ دلّت الآيات والأحاديث على

خلاف ذلك. وقد أوضحنا أنّ الشريعة لم تدلّ على المصالح، وإنما كانت المصالح هي الغاية التي قصدها الشارع من تشريع الشريعة. وهناك فرق بين كون الشريعة هي التي دلّت على المصالح وبين كون المصالح كانت الغاية من تشريع الشريعة. فالشريعة إنّما دلّت على أفكار وعلى أحكام، بغضّ النظر في الدلالة عن كون هذه الأفكار والأحكام هي لمصالح العباد أم ليست لمصالحهم. فالشريعة دلّت على أن البيعَ حلالٌ والرِّبا حرام، والجهادَ فرضٌ، وصَدَقَةَ التطوّع عملٌ مندوب وإضاعةَ المال عملٌ مكروه، إلى غير ذلك، ولم تدلّ على أنّ الصوم في رمضان مصلحة والإفطار فيه مَفْسَدة، إلى غير ذلك. فالشريعة دلت على الحكم ولم تدلّ على المصلحة، بل لم تُراعِ المصلحة وعدم المصلحة ـ كما نراها نحن ـ في الدّلالة. ولا يجوز أن تكون المصلحة أو المفسدة محل اعتبار في دلالة الشريعة على الحكم. وعلى ذلك، ولأنّ المصالح لم تدلّ عليها الشريعة، فيكون الاستدلال بها أمراً باطلاً.

كما أنّ الأدلّة الجزئية التي يُقال إنّها دلّت على مصالح هي أدلّة على الأحكام أو على العلل وليست أدلة على المصالح. فقطع يد السارق ثبت بقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة الآية: ٣٨]. وعقوبة قطاع الطرق ثبتت بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [المائدة الآية: ٣٣]. وقتل المرتدّ ثبت بقوله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه...» رواه البخاري. وعقوبة الزّنا بقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور الآية: ٢]، وبرجمه ﷺ الزاني المُحْصَن. وتحريم المزارعة ثبت بقوله ﷺ: «من كانت له أرض فليزرعها أو لِيُزْرِعْهَا أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمّى..» رواه البخاري. وهكذا فالأدلّة الجزئية دلت على أحكام معينة ولم تدل على مصالح. وكذلك قوله تعالى: ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر الآية: ٧] وقوله: ﴿ لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٧]، وقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»، وقوله: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، إنّما هي

نصوص دلّت على علل معيّنة، ولم تدل على المصلحة، ولا على أنّها جاءت للمصلحة. وعلى ذلك فلا توجد أدلة جزئية دلت على مصالح ولا على أنها جاءت لأجل المصالح، ولا على أن الأحكام التي جاءت بها أو العلل التي تضمنتها هي مصالح، وإنما دلالتها محصورة في الأحكام أو العلل ليس غيره. وبذلك يبطل القول أن هناك مصالح دلّت عليها أدلة جزئية.

ثالثاً: إنّ القول بأنّ من المصالح ما دلّت عليه الشريعة بوجه كلّي قول أيضاً فاسد، ولا أصل له مطلقاً. فالدليل الكلّيّ إمّا أن يكون دليلاً خاصًّا دلّ على مصلحة كليّة خاصة، وإمّا أن يكون مجموع أدلّةٍ خاصة، أو مجموع الأدلّة الشرعية كلّها. فإن كان المُراد دليلاً كليًّا خاصًّا دلّ على مصلحة كليّة فإن ذلك غير موجود، لأنّ الأدلّة كلها تدلّ على أحكام، ولا توجد أدلة تدلّ على مصالح. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الكليّة والجزئيّة بالمعنى المنطقي لا قيمة لها ولا اعتبار لها في بحث أصول الفقه. أما الكليّة والجزئيّة في دلالة الألفاظ في اللغة فإنّها من دلالات المُفرد لا من دلالات المركّب، ولذا فلا محلّ لها في دلالات التركيب، أي في دلالات الجمل. فلا يوجد في المركّب كلّي وجزئيّ مطلقاً. ومن هنا لا يصحّ أن يُقال أن في الأدلّة من حيث تركيبها ما يفيد الكليّة والجزئيّة لعدم وجود ذلك لغةً ولا شرعاً.

وعليه فإن الأدلّة إمّا أن تفيد العموم أو تفيد الخصوص ولا يوجد فيها ما يفيد الكليّة أو الجزئيّة، والعموم إنما يشمل أفراده التي يدل عليها ولا يشمل غيرها، ولذلك لا يوجد دليل كلّي خاص يدل على مصلحة كليّة.

وأمّا جعل السرقة لملكيّة الفرد علّةً لتشريع عقوبة للمحافظة على الملكية الفردية، فذلك غير صحيح لأنّ السرقة علّةٌ لقطع اليد وليست علّة للمحافظة على الملكية الفردية. فهي علة عقوبة معيّنة لا علة عقوبة مطلقة للمحافظة على ملكية الفرد. ولذلك فهي علّة خاصة لحكم خاص، وليست علّة عامة لعقوبات المحافظة على الملكية الفردية. وعليه فلا يصح أن تجعل علّةً ويُبنى عليها حكم كلّي تتفرّع عنه أجزاء. فالآية تقول: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة الآية: ٣٨].

والسارق وصف مفهم، وهو مناسب للقطع، فيكون القطع من أجل السرقة، ولذلك صلح أن يكون علّةً لقطع اليد. ولكن كونه علّة إنّما يفيد التعليل فقط ولا يفيد وجه العلّية، فلا يُقال إنّ السرقة كانت علّةً لأنها اعتداء على الملكية الفردية ممّا يجعل أيّ اعتداءٍ على الملكية الفردية يوجب القطع، فالنّهب هو أيضاً اعتداءٌ على الملكيّة الفرديّة لكن لا قَطعَ فيه، والغصب اعتداءٌ على الملكية الفردية ولا قَطْعَ فيه. فإذن لم تُجعَل السرقة علة لقطع اليد لكونها اعتداء على الملكية الفردية، وإنّما جُعِلت علةً لأنّها سرقة، لا لشيء آخر، بدليل وجود شروط معينة لا بدّ من وجودها حتى يحصل القطع. فلو سرق السارق دون النّصاب، أو من غير حرز المثل، أو من طعام مهيّأً للأكل، أو في شبهة، أو ما شاكل ذلك، فإنه لا تُقطع يده ولو حتى كان ذلك اعتداء على الملكية الفردية. وعلى ذلك فالسرقة علّةً لقطع اليد بواقعها المحدَّد، ولا يُقال عنها إنّها علّة كليّة أو علّة جزئيّة، حتى ولا علّة عامة، إنما هي علّة معيّنة لحكم معيّن. وهكذا يتّضح أنّ قطع اليد ليس علّته المحافظة على الملكية الفردية، وإنما علّته السرقة لكونها سرقة ليس إلاّ، وعلى هذا فلا يُقال أنّ المتهم بالسرقة تشرع له عقوبة الضرب عند الإنكار حتى يقرّ، محافظة على الملكية الفردية، أخذاً من الدليل الكلّي وهو قطع يد السارق، لا يُقال ذلك لأنّه لا يوجد دليل يدل على جواز الضّرب أو حتى على أنّ المحافظة على الملكية الفرديّة هي عِلّة لقطع اليد، ولا علّة لإيقاع عقوبة السرقة، فلا تتّخذ علةً لتشريع عقوبة لمعاقبة المتهم بالسرقة، فوق أن المتهم بريء حتى يثبت عليه شيء من السرقة أو نهب أو غصب فتوقع عليه حينئذ العقوبة الشرعية التي شرعها الشارع لهذا الذنب الذي يثبت سواء أكانت حدًّا أم تعزيراً، ولا يجوز أن توقع عليه عقوبة قبل ثبوت الذنب، ولا أن توقع عليه عقوبة غير العقوبة التي شرعها الشارع. وعليه فالمتهم بالسرقة لا يُضرب، ولا يصح أن يؤخذ من دليل قطع اليد على جواز ضربه لأنه لا يدلّ على ذلك.

وقد يُقال إنّ تشريع الشارع لعقوبة السّارق والنّاهب والغاصب وما شاكل ذلك يُفهم منه أنّه إنما شرعت كذلك للمحافظة على الملكيّة الفرديّة، ومن مجموع ذلك يُؤخذ أنّ المحافظة على الملكيّة الفرديّة هي علّة لتشريع عقوبة لها. والجواب

على ذلك أن المحافظة على الملكيّة الفرديّة إمّا أن تكون علّة للحكم وإما أن تكون غاية الشارع التي يهدف إليها من تشريع الحكم، وكلاهما لا بدّ له من نص يدلّ عليه. ولا يوجد نصٌّ يدلّ على أنها علّة الحكم كما لا يوجد نصٌّ يدلّ على أنها غاية الشارع من تشريع الحكم. ولذلك لا يصح أن يُقال عنها إنها علّة الحكم أو أنها حكمة الله من تشريع الحكم لأنه لا يوجد في الشرع أيّ أصلٍ لاعتبارها في العقوبات مطلقاً. أمّا إذا نظرنا إلى واقع هذه العقوبات في مجملها فنجدها أنها فعلاً تدلّ على المحافظة على الملكية الفرديّة، ولكننا نرى ذلك في صورة نتائج تطبيق الأحكام، وهي نتائج تحصل وقد لا تحصل أحياناً. ولكن هذا لا يعني أنّ الشارع قد بيّن ما يدلّ على أن المحافظة على الملكية هو علّة تشريع هذه الأحكام. فالنتائج هنا وصف للواقع الملموس الناتج من جراء تطبيق الأحكام لا تعليلاً لها لانعدام الدليل الشرعي لذلك. فمثلاً فإن من نتائج إباحة الزواج بأكثر من واحدة هو انعدام أو شبه انعدام اتخاذ الخليلات في المجتمع الإسلامي، لكن هل هذا هو علّة الإباحة؟ كما يقال ان عقوبة قطع اليد للسارق من شأنها ردع الإنسان الذي تسوِّل له نفسه بالسرقة، لكن هل هذه هي علة قطع اليد؟ فهذا الإنسان قد يسرق وقد لا يسرق، أي أنه قد يرتدع وقد لا يرتدع، كما أن زواج الإنسان بأكثر من واحدةٍ قد لا يمنعه من مصاحبة خليلات، مما يبيّن أن النتائج قد تحصل وقد لا تحصل ولا يمكن جعلها عللاً للأحكام فلو جاز اعتبار النتائج عللاً للأحكام لما جاءت متفاوتة ويتبعها الكمال، أي لو أنّ علّة عقوبة السرقة هي الرّدع عن السرقة والقضاء عليها لما كانت هناك سرقة في المجتمع الإسلامي على الإطلاق، وهذا يخالف الواقع، ويخالف صفات الكمال في شرع الله الكامل. ولو أنّ المصالح كانت عللاً للتشريع في الإسلام لاختلف فهم الأحكام من قوم إلى قوم ومن زمان إلى زمان لاختلاف مفهوم المصالح حسب الأمكنة والأزمنة. ولهذا لا يجوز اعتبار نتائج تطبيق الأحكام والمصالح عللاً لتشريعها.

أمّا القول بوجود مجموعة معينة من الأدلّة التي تدلّ على مصالح معيّنة مشتركة، فهذا أيضاً غير صحيح، فما وجد من مجموعة أحكام يدل واقعها على أمر معين مثل السرقة والغضب والنهب والسلب، في أنها كلها تهدف إلى

المحافظة على الملكيّة الفرديّة، فإن هذا وصف لنتاج واقع وليس دلالةً على علّة، ولا على مصلحة تتّخذ علّةً للتشريع. ولو زُعِم أنّ ذلك هو مدلول مجموعة هذه الأحكام، فإنه يكون حينئذ من قبيل دلالة الأحكام على معانٍ وليس دلالة على أدلّة تحقق مصالح العباد. ومن هنا يمكن القول كذلك أنه لا يوجد في الشريعة مجموعة معيّنة من الأدلة تدل على مصالح معينة يمكن أن تُتَّخذ علّةً للأحكام.

وأما دلالة مجموع الشريعة ككلّ، فهذا أيضاً يسقط عن درجة الاعتبار، لأنّ الدلالة إنّما تكون لنصوص معيّنة، والقول بدلالة مجموع القرآن ومجموع السنّة قول غير صحيح لأن هذا المجموع لا دلالة فيه كلّه على شيء معيّن، علماً بأنّ في كثير من نصوصه دلالة على شيء معين. وكون وجود نصوص معينة تدل على شيء معيّن لا يعني أن مجموع الشريعة تدلّ على شيء معين، فذلك ليس له وجود.

ومن هذا كله يظهر بأنّه لا توجد مصلحة معيّنة دلّت على اعتبارها الشريعة كلّها بوجه كلّي، لا بنصوص كليّة، ولا بمجموعة نصوص، ولا بمجموع الشريعة بمجملها. فيكون اعتبار المصلحة علّةً شرعيةً أمراً باطلاً من أساسه، إذ لا يوجد في الشرع مصلحة تعتبر علّةً للتشريع، لا مصلحة شرعيّة ولا غير شرعيّة.

شَرْعُ مَنْ قبلنا ليس شرعاً لنا

قال بعض الأئمة إن شَرْع مَنْ قبلنا دليل شرعيٌّ من الأدلة الشرعيّة. فالنبيّ ﷺ. كان متعبّداً بما صَحَّ من شرائع مَنْ قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة كتبهم المُحرَّفة وما نُقل منها. وقالوا إنه صحيح أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام أتت ناسخةً لشريعة مَنْ تقدَّم، ولكن المنسوخَ هو ما كان مخالفاً لشريعة الإسلام، فما كان من شرع الإسلام مخالفاً لشرع مَنْ تقدّم فهو ناسخ له، وأمّا ما لم يكن مخالفاً لشرع من تقدّم فهو من شرعه ولا يكون ناسخاً له. ولهذا فإن شرع الإسلام لا يعتبر ناسخاً لبعض ما كان مشروعاً قبله كوجوب الإيمان وتحريم الكفر والزّنا والقتل والسرقة وغير ذلك مما وافق شرعنا. وقد استدل هؤلاء الأئمة على أن شرع مَنْ قبلنا هو شرعٌ لنا بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فقد قال فيه الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام الآية: ٩٠]، أي أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء من قبله، وشرعهم من هداهم. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ﴾ [النساء الآية: ١٦٣]. وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى الآية: ١٣]، فدلّ على وجوب اتباعه لشريعة نوح. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل الآية: ١٢٣]، أي أمره باتباع ملّة إبراهيم، والأمر هنا للوجوب. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة الآية: ٤٤]، والنبي عليه الصلاة والسلام من جملة النبيين، فوجب عليه الحكم بها.

أمّا السُّنة فقد روي عنه عليه الصلاة والسلام «إنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي..» رواه الدارمي. وروي عنه عندما طلب منه القصاص في سِنٍّ كُسِرت قال: «كتاب الله يقضي بالقِصاص...» رواه البخاري، وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السنّ سوى التوراة، وهو ما أكده قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة الآية: ٤٥]. وأيضاً ما رُوي عنه أنه قال: «من نامَ عن صلاةٍ أو نسيها فلْيُصلّها إذا ذكرها»، وتلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾﴾ [طه الآية: ١٤]، وهو خطاب لموسى عليه السلام. وأيضاً ما روي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «الأنبياءُ أخوة من علات أمهاتهم شتى ودينهم واحد..» رواه البخاري، وهذا يعني أن شرعهم شرع للرسول عليه الصلاة والسلام، وأيضاً فإن قوله عليه الصلاة والسلام عندما رأى اليهود يصومون عاشوراء: «نحن أَوْلى بموسى منهم...» رواه البخاري، يدلّ دلالة واضحة على أنّ شرع موسى شرع لنا.

هذه هي أدلة من قال بأنّ شرعَ من قبلنا شرعٌ لنا، ولكن هذا القول باطل من أساسه والأدلة المذكورة لا تقوم حجةٌ عليه. والصحيح أنّ شرع مَنْ قبلنا ليس شرعاً لنا ولا يعتبر من الأدلة الشرعية. ويأتي الدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وواقع الأحكام الشرعية التي لنا ولمن قبلنا.

أمّا الكتاب فقد جاء فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران

الآية: ١٩]. وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران الآية: ٨٥]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة الآية: ٤٨]. وكذلك قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة الآية: ٤٨]، ووجه الاستدلال بهذه الآيات هو أنّه وإن كانت كلمة الإسلام تعني معنى التسليم لله إلا أنّها في الآيتين الأُولَيَيْن اقترنت بكلمة الدين، وهذا يعني أنّ المراد منها دين الإسلام لا التسليم لله تعالى، ولم تُطلق كلمة الإسلام على دين إلا على الشريعة التي جاء بها محمد ﷺ. ولذلك يكون معنى الآية الأولى أنّ الدين الذي يعتبر مقبولاً عند الله بعد بعثه الرسول هو دين الإسلام، ويكون معنى الآية الثانية أنّه من يعتنق بعد بعثة محمد ﷺ ديناً غير دين الإسلام فإنّه لا يقبله الله منه وهو في الآخرة من الخاسرين. ويعني ذلك أنّ النصرانيّ واليهودي مخاطبان بشريعة الإسلام ومأموران بترك شريعتهما، ولذا فإنّ معنى الآيتين يدل على أن كل شريعة بعد بعثة الرسول غير شريعة الإسلام تُعتَبر كفراً. ووجه الاستدلال بالآية الثالثة أنه ليس المقصود بقوله ﴿مهيمناً﴾ ﴿مصدقاً﴾ في نفس الآية أن يكون لهما معنى آخر غير التصديق وهو السيطرة على الشرائع السابقة وهيمنة القرآن على الشرائع السابقة هي ـ نَسْخٌ للشرائع السابقة ـ أي مصدّقاً وناسخاً لها. ووجه الاستدلال بالآية الرابعة أنّ الله تعالى جعل لكل رسول شريعةً غير شريعة الآخر وأن شريعة محمد غير الشرائع السابقة، وأنّ الشرائع السابقة ليست شريعةً لمحمّد لأنها ليست شرعته ومنهاجه. فلكلّ رسول شرعة ومنهاج، أي شريعة، هذا دليل على أنه مقيد بشريعته لا بشريعة غيره. وهناك أيضاً دليل آخر من القرآن في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾ [البقرة الآية: ١٣٣، ١٣٤]. فالله أخبرنا أنه لا يسألنا عما كان أولئك الأنبياء يعملون، وإذا كنا لا نُسألُ عن أعمالهم فلا نُسألُ عن شريعتهم لأن تبليغها والعمل بها من أعمالهم. ولأننا لا نُسأل عنه فنحن غير مطالَبين به وغير لازمٍ لنا.

وأمّا ما جاء في السنّة فعن جابرٍ أنّ رسول الله ﷺ قال: «أُعطِيتُ خمساً لم يُعْطَهُنّ أحدٌ قبلي: كان كل نبيٍّ يُبعَث إلى قومه خاصّةً وبُعِثْتُ إلى كلّ أحمَرَ وأسوَدَ..» رواه مسلم. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ» فذكرهنّ وفيها «وأُرسِلْتُ إلى الخلق كافّةً». فالرسول ﷺ قد أخبر أنّ كل نبيٍّ قبل نبيّنا عليه السلام إنما بُعِث إلى قومه خاصّةً فيكون لم يُبعَث إليهم وليسوا مُلزَمين بشريعته إن لم يُبعث إليهم. فيثبت بذلك أن شريعة الأنبياء كافّةً قبل محمد ليست شريعةً لنا. ويؤيّد هذا ما ورد صريحاً في آيات من القرآن بالنسبة للأنبياء: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ﴾ [الأعراف الآية: ٧٣]. ﴿ ۞ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾ [الأعراف الآية: ٦٥]، ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ﴾ [الأعراف الآية: ٨٥]. وما ورد صرحاً بالنسبة للنبي محمد عليه الصلاة والسلام ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سَبَأ الآية: ٢٨]. وكذلك فإنّ النبيّ عليه السلام لما بَعثَ مُعاذاً إلى اليمن قاضياً قال له: «بِمَ تحكُمُ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد قال: بسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال اجتهدُ رأيي» أي افهمُ الحكم الشرعي من كتاب الله وسنته منطوقاً فإن لم يكن ذلك أجتهدُ في المنطوق لأصل إلى المفهوم بالدليل الشرعي من الكتاب والسنّة، ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء وسنّتهم. والنبي ﷺ أقرّه على ذلك ودعا له وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسولِ الله لما يحبّه الله ورسوله». ولو كانت سُنّة الأوّلين من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنّة في وجوب الرجوع إليها، ولم يَجُزِ العدول عنها إلى اجتهاد الرأي إلاّ بعد البحث عنها واليأس من معرفتها. وأيضاً فقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعةً من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: «ألَم آتِ بها بيضاءَ نقيّة، لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتّباعي»، أي أنّ موسى عليه السلام لو كان حيًّا لما وسعه إلا اتباع محمد ﷺ، فلو كان النبي عليه السلام متعبِّداً بشريعةِ مَنْ قبله لوجب عليه مراجعتها، ولما توقف حتى نزل عليه الوحي في أحكام الوقائع التي لا خِلْوَ للشرائع الماضية منها. لكنّ الواقع أن النبي ﷺ حين كان يُسأَل عن كلّ حادثة لم ينزلْ بها وحيٌ يتوقف عن الإجابة حتى ينزل الوحي. والأمثلة على ذلك كثيرة، فمن ذلك أخرج البخاري عن ابن المنكدر قال: «سمعت جابر بن عبد اللّه يقول:

مرضتُ فجاءني رسول الله ﷺ يعودني وأبو بكر وهما ماشيان فأتاني وقد أغمي علي، فتوضّأ رسول الله ﷺ ثم صبّ وضوءَه عليَّ فأَفَقْتُ فقلت يا رسول الله وربّما قال فقلت أي رسول الله كيف أقضي في مالي؟» كيف أصنع في مالي؟ قال: «فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث» فهذا يدل على أنه لو كان شرع من قبله شرعاً له لما انتظر ولرجع إلى الشرائع السابقة وأجابه.

وأما الدليل من الإجماع فإنه قد انعقد إجماع الصحابة على أن شريعة النبي عليه الصلاة والسلام ناسخةٌ لشريعة من تقدّم، فلو كان متعبّداً بها لكان مقرِّراً ومخبراً عنها لا ناسخاً لها. ولو كان شرع من قبلنا شرعاً لنا لكان تعلّمها من فروض الكفايات كالقرآن والحديث ولوجب على الصحابة بعد النبي عليه الصلاة والسلام الرجوع إليها والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلفة فيها فيما بينهم كمسألة الجد، والعول وبيع أم الولد وحدّ الشرب وغير ذلك. وحيث لم ينقل عنهم شيء من ذلك، فإنه لا يكون شرع من قبلنا شرعاً لنا.

وأمّا الدليل من واقع الأحكام الشرعية التي لمن قبلنا والتي لنا، فإن القرآن قد اشتمل على عدة أحكام من الشرائع السابقة، وهي ثابتة بالقرآن ولم يأتِ نَسْخٌ لها، ولكنها تخالف الأحكام التي جاء بها الرسول لنا. وتلك الآيات التي جاءت بأحكام من قبلنا لا تُعتبر منسوخة حُكماً بمعنى أنّ أحكامها نُسِخت بأحكام أخرى كما هي حال النسخ في الأحكام، وإنما تُعتَبر أنّها من شريعة مَنْ قبلنا ونحن غير مطالبين بها. وهذا دليل على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا. ومن ذلك كثير في القرآن. فقد أخبر شيئاً من شرائع سليمان في قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَالِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [النمل الآية: ٢٠، ٢١] ولا خلاف عند المسلمين في سقوط عقاب الطير وإن أفسدت، بل في سقوط عقاب جميع الحيوانات، حيث جاء النص على ذلك في قوله ﷺ: «جناية العجماء جبار..» رواه البخاري. ومن شريعة زكريا قوله تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾﴾ [مريم الآية: ١٠]. وهذا لا يجوز في الإسلام، فلا يصح الوصال في الصوم. ومن شرائع موسى قوله

تعالى: ﴿حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم﴾ [الأنعام الآية: ١٤٦]. بينما في شريعة الإسلام قد أحل الله للمسلمين كل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ﴾ [المائدة الآية: ٥]، وهذه الشحوم من طعامنا فهي حِلٌّ لهم. ومن شرائع موسى قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾ [المائدة الآية: ٤٥]. بينما نحن لا نأخذ بهذا لأننا لم نؤمَر به وإنما أُمِر به غيرنا. ولكن أوجب الإسلام علينا القَوَدَ في كل هذا وفيما دونه بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْۚ﴾ [البقرة الآية: ١٩٤]، وبقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦۖ﴾ [النحل الآية: ١٢٦]، وبقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ﴾ [الشورى الآية: ٤٠] وبقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾ [المائدة الآية: ٤٥]. والقصاص في الإسلام هو الوارد في قوله عليه الصلاة والسلام: «كتاب الله القصاص..» رواه البخاري. وهو الأرش، وليس في التوراة قبول أرش، وإنما الأرش في حكم الإسلام. وفي شريعة يوسف، قال تعالى: ﴿مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥۚ﴾ [يوسف الآية: ٧٥]. أي يكون استرقاق السارق هو عقوبة السارق، إنما الإسلام جعل عقوبة السارق قطع اليد. وفي شريعة موسى قال تعالى: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَۖ﴾ [القصص الآية: ٢٧]، وهذا لا يجوز في الإسلام لأنّ الإجارة فيه مجهولة ﴿إحدى ابنتيّ﴾ ﴿أيّما الأجلين﴾، ولأن الصِّداق في الإسلام للمرأة وليس لوالدها ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةًۚ﴾ [النساء الآية: ٤]. ومن شريعة أهل زمان زكريا قول أم مريم: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران الآية: ٣٥]. وهذا غير جائز في الإسلام أصلاً. ومن شريعة يعقوب: ﴿۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران الآية: ٩٣]. ففي الإسلام لا يحلّ أن يحرِّم على نفسه ما لم يحرّمه الله عزّ وجل، فقد قال تعالى للرسول: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم الآية: ١]. ومن شريعة الكتابيين في زمان أصحاب أهل الكهف: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴿٢١﴾﴾ [الكهف الآية: ٢١]. وهذا حرام في الإسلام حيث

قال ﷺ: «إن أولئك الذين كانوا إذا مات فيهم رجلٌ صالحٌ بنَوا على قبره مسجداً، أولئك شِرار الخَلْق. .» رواه البخاري.

وهكذا هناك آيات كثيرة في القرآن قد قصّ الله فيها أحكام مَنْ قبلنا علينا وأتى لنا الرسول بأحكام تخالفها. وليست هذه الآيات منسوخة بعينها كنسخ الآيات المنسوخة، وإنما هي شريعة مَنْ قبلنا منسوخة بأكملها. فتكون هذه الآيات من شريعة مَنْ قبلنا ونحن غير مطالَبين بها ومأمورون فقط باتباع شريعة محمد ﷺ. ومن هذا كله يتبيّن أن شريعة مَنْ قبلنا ليست شرعاً لنا، ولذا فهي لا تعتبر من الأدلّة الشرعية التي تُستَنبَط منها الأحكام.

وأمّا الأدلّة التي أوردها من قال بخلاف ذلك فإنها كلّها لا دلالة فيها. فقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام الآية: ٩٠]، مُرادٌ به التوحيد لأنه قال: ﴿فبهداهم﴾ ولم يقل: ﴿بهم﴾، وما اهتدوا به وهو التوحيد. وأمّا قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ﴾ [النساء الآية: ١٦٣]، فإنه لا دلالة فيها على أنه أُوحِيَ إليه بعين ما أُوحِيَ به إلى نوح والنبيّين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم، بل المُراد أنه أُوحِيَ إليه كما أُوحِيَ إلى غيره من النبيّين لاستبعاد ذلك وإنكاره، فلم يقل: ﴿بما أوحينا﴾ وإنما قال: ﴿كما أوحينا﴾. وقوله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى الآية: ١٣]، فإن المراد منه أصل التوحيد، لا ما اندرس من شريعته. وقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل الآية: ١٢٣]، مُرادٌ به أيضاً هو أصول التوحيد وإجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية. ويدل على ذلك أن لفظ الملّة لا يطلق على الفروع الشرعية فلا يقال ملّة الشافعي وملة جعفر لمذهبيهما في الفروع الشرعية. ويؤيد هذا أنه قال عقب ذلك: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة الآية: ١٣٥] بأن كرّر ذلك في مقابلة الدين ومقابلة الشِّرْك مما يعني أنه هو التوحيد وهو دليل على أن الاتباع إنما يكون في أصل التوحيد. وقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة الآية: ٤٤]، هو صيغة إخبار لا صيغة أمْرٍ، وليس فيه ما يدل على وجوب الاتباع. وأمّا ما روي أنّ الرسول رجع إلى التوراة في رجم اليهودي فإنه لم يراجعها ليحكم بما جاء فيها، وإنما راجعها لإظهار

صِدْقه في كونه قد أُخبِر أن الرجم مذكور في التوراة وإنكار اليهود لذلك، ولم يرجع إليها فيما سوى ذلك. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «كتاب الله يقضي بالقصاص» فإنه ليس المُراد منه قوله تعالى: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ بل المراد منه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ والقصاص في الإسلام المُراد منه الارش وليس هو المعنى الوارد في الآية. وأما حديث: «من نام عن صلاة» فلا يوجد علاقة تشريعية بينه وبين خطاب الله لموسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يستشهد بالآية لكونها موجبة لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان، وإنّما نبّه بذلك على أنّ ما أُمِر به المسلمون سبق أن أُمِر بمثله موسى، ولهذا لم يَتْلُ الرسول الآية، وإنّما أمر بقضاء الصلاة إذا نِيْمَ أو سُهِي عنها، فقال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها». وأما حديث «الأنبياء أخوة» فإنه لا حجة فيه لأن الله يقول: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة الآية: ٤٨]، ولذا فإن معنى قوله عليه السلام: «الأنبياء أخوة» أي دينهم واحد في اشتراكهم في أصل التوحيد الذي لم يختلفوا عليه أصلاً. وأما قوله عليه الصلاة والسلام عندما رأى اليهود يصومون عاشوراء: «نحن أَوْلى بموسى منهم»، فإنّ الجواب عليه أنّ الرسول قد أُمِر بصيامه ولولا أن الله تعالى أمره بصيامه لما صامه.

ومن هذا كله يتبيّن أنّ هذه الأدلّة كلها لا دلالة فيها على أن شرع مَنْ قبلنا شرع لنا ولذا تسقط عن درجة الاستدلال، وتبقى الأدلة الصريحة التي قامت على أنّ شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا. وبذلك يثبت أن ما ورد في القرآن والحديث من أحكام كانت للأمم السابقة إنما هو خاص بمن قبلنا ولا يعتبر شرعاً لنا. ولو وجد شيء من التشابه بين بعض أحكام شرعنا وأحكام شرع من قبلنا، فإننا لا نكون مطالبين بالالتزام بها لأنها من شرع من قبلنا، وإنما لأننا أُمِرنا بها بموجب شريعة نبيّنا محمد ﷺ.

وبالإضافة إلى أننا لم نؤمر باتباع شرع مَنْ قبلنا، فإنّ الله سبحانه وتعالى كذلك قد ذمّ أهل الكتاب لأنّهم قد حرّفوا التوراة والإنجيل قال تعالى:

﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة الآية: ١٣]. وقال: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة الآية: ٣١]. وحيث أنه شرعاً وعقلاً لم يثبت أن الله حفظ من الكتب السماوية إلا القرآن الكريم، فلا يجوز عقلاً وشرعاً أن يعود المسلم إلى غير كتاب الله تعالى القرآن الكريم ليتعبّد به أو ليكون مصدراً للتشريع. وبعدما أثبتنا أنّ شرع السابقين ليس شرعاً لنا، نود أن نشير هنا إلى خبث نظرية الكاتب في تفسيره للفظ الفرقان بأن الفرقان كما جاء في القرآن هو فرقانان، خاصّ وعام. فقد اعتبر الكاتب أن الفرقان العامّ هو الوصايا العشر التي وردت على لسان الأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وأن جميع الناس مطالبون بالالتزام بها، ومن يلتزم بهذه التعليمات فهو يعتبر من المتقين. أما الفرقان الخاص فهو الذي جاء به محمد عليه الصلاة والسلام وهو غير مُلْزم لكلّ الناس وإنما جاء للناس الراغبين بأن يصبحوا أئمةً للمتقين. ويتابع فيقول بأنّ أئمة المتقين في فرقان محمد هم من أئمّة العلم المادي، وأئمّة الناس الذين يؤمنون بالبيّنات المادية وذوي التفكير العلمي البعيد عن الخرافة. وحيث أنّ فقهاء المسلمين ليسوا من أئمّة العلم المادي، ولأنّهم حُرِموا الكثير مما أحلَّ الله وأبقوا الأمّة في حالة جمود وتأخر، فإنّهم لا يدخلون في زمرة أئمّة المتقين. ولكن يتساهل الكاتب معهم ويقول إنهم من المتقين، لا أئمّة المتقين، إنما جميع المتقين سيدخلون الجنة. لكن طبعاً مراتب المتقين هي أقل من مراتب أئمّة المتقين، أي أنّ مرتبة داروين ونيوتن حسب تعريف الكاتب هي أعلى من مرتبة الشافعيّ وأحمد بن حنبل وجعفر وأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم، ويتضح أن مفهوم الكاتب في تعريفه للفرقان، بقسْمَيْه العام والخاص، مقتبس من مفاهيم الثورة الفرنسية الكبرى ومبادئها الثلاثة (حرية، عدل، مساواة) المأخوذة أساساً عن الفكر الماسونيّ. والفكر الماسونيّ كما يعتبر أنّ جميع الأديان تنادي بهذه الأفكار النبيلة، حتى يجعلوا المسلم يترك إسلامه والمسيحي يترك مسيحيته واليهودي يترك يهوديته، وطالما أن هذه الأفكار النبيلة مشتركة بين جميع الأديان فما على جميع الناس بمختلف عقائدهم إلا الالتزام بهذا القاسم المشترك الأعظم وهو الفكر الماسونيّ ليكونوا جميعاً من الناجين. ومن المؤسف أن بعض

المسلمين استهواهم هذا الفكر وأخذوا به، أمثال جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده الذي لقبه اللورد كرومر بالإمام، وها نحن نرى من هو سائر في هذا الطريق أمثال الكاتب وغيره، وبذلك استطاعت الرأسمالية الغربية أن تسيطر على الفكر في أوروبا ومن ثم الولايات المتحدة وأن تستعبد الناس بفضل هذه الأفكار ليتركوا عبادةَ الله إلى عبادة أفكار البشر عن طريق المغالطة والتلفيق.

قاعدة الضرر:

قاعدة الضَّرر في الشريعة تشمل جانبين، أحدهما أن يكون الشيء نفسه ضارًّا ولم يرد في خطاب الشارع ما يدل على طلب فعله أو طلب تركه أو التخيير فيه، فيصبح كونه ضارًّا دليلاً على تحريمه لأنّ الشارع حرّم الضرر، وقاعدته (الأصل في المضار التحريم). أما الجانب الثاني فهو أن يكون الشارع قد أباح الشيء العام، ولكن وُجِدَ في فرد من أفراد ذلك المباح ضرر، فيصبح كون ذلك الفرد ضارًّا أو مؤدياً إلى ضرر دليلاً على تحريمه لأنّ الشارع حرم الفرد من أفراد المباح إذا كان ذلك الفرد ضارّاً أو مؤدياً إلى ضرر. وقاعدته «كل فرد من أفراد الأمر المباح إذا كان ضارّاً أو مؤدياً إلى ضرر حرم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً».
أمّا بالنسبة للجانب الأول فإن دليله قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «لا ضررَ ولا ضِرَارَ في الإسلام»، وما روي عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرَر ولا ضِرَارَ، وللرّجل أن يضع خشبةً في حائط جاره» رواه النسائي. وكذلك حديث أبي صِرْمة مالك بن قيس الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «من ضارَّ أضرَّ الله به، ومن شاقَّ شَقَّ الله عليه. .» رواه ابن ماجة. فهذه الأحاديث دليل على أنّ الشارع حرّم الضرر. ففي الحديث الثالث فإن الاستدلال فيه ظاهر على أنّ المُراد النهي عن الضّرر، وأمّا الحديثان الأوّلان فإن النفي فيهما بمعنى النهي بقرينة أن أصل الضرر واقع، فالمعنى لا تضرّوا، وهذا من قبيل دلالة الاقتضاء وهي قسم من أقسام المفهوم. وهي كذلك من دلالة الالتزام كما مرّ معنا في بحث اللغة. كما أخرج أبو داود من حديث جعفر بن محمد بن علي عن أبيه الباقر عن سمرة بن جندب «أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال ومع

الرجل أهله، وقال: وكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به الرجل ويشقّ عليه، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبيّ ﷺ فذكر ذلك له، فطلب إليه النبيّ ﷺ أن يبيعه أو يناقله فأبى، قال: فهَبْه لي ولك كذا وكذا فأبى، فقال: أنت مُضَارٌّ، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلع نخله. . .» رواه أبو داود. فهذا الحديث أيضاً يدل على أنّ الضرر حرام ويدل علاوة على ذلك أنه يلزم إزالته، فإنّ أمر الرسول بقلع النخل أمرٌ بإزالة الضرر، وعليه فإن الضرر حرام. يقول الشوكاني في نيل الأوطار في شرح حديث «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ» ما نصّه «هذا فيه دليل على تحريم الضرر على أي صفة كان من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخصّ به هذا العموم، فعليك بمطالبة من جوز المضارة في بعض الصور بالدليل، فإن جاء به قبلته وإلاّ ضربت بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين تشهد له كليات وجزئيات». وعلى ذلك فتكون قاعدة الضرر ثابتة بنص السنّة، وهذه الأحاديث دليلٌ على أن قاعدة «الأصل في المضارّ التحريم» هي من القواعد الشرعية.

وأما بالنسبة للجانب الثاني من قاعدة الضرر فإن دليلها قول الرسول ﷺ حين مرّ مع صحابته بمنطقة اسمها الحجر «لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضّأوا منه للصلاة وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه للإبل، ولا تأكلوا منه شيئاً ولا يخرجنّ أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحب له». . رواه مسلم. ففي هذا الحديث نرى أن الرسول قد حرّم شيئاً هو فرد من أفراد المباح، فشرب الماء مباح، ولكن الرسول ﷺ حرم عليهم شرب ماء بئر حجر وحرم عليهم الوضوء منه، وخروج الشخص في الليل منفرداً مباح ولكن الرسول حرّم عليهم في تلك الليلة خروج المنفرد إلا ومعه صاحب. ثم تبين أنه إنّما حرّم هذا الماء لما ثبت له فيه من ضرر، وحرم الخروج منفرداً لما ثبت له فيه من ضرر فكان الضرر في هذا الشيء المعين هو سبب تحريمه، فكأنه علّة. فوجود الضرر في بئر حجر جعل ماءه محرَّماً ولكن ظلّ عموم الماء مباحاً، ووجوه الضرر في خروج الشخص منفرداً في تلك الليلة وفي ذلك المكان جعله محرَّماً، لكن ظل خروج الشخص منفرداً مباحاً في غير

ذلك المكان وفي غير تلك الليلة. إذن وجودُ الضرر لم يحرِّم ما أباحه الشرع، وإنما وجود الضّرر في فرد من أفراد ذلك المباح يحرم ذلك الفرد ولكن يظل الأمر الأساسي مباحاً سواء كان فعلاً أم شيئاً.

هذا إذا كان الفرد المباح مضرّاً أما إذا كان يؤدّي إلى ضرر فإن الدليل عليه ما روي «أنّ رسول الله ﷺ أقام بتبوك بضع عشرة ليلة لم يجاوزها، ثم انصرف قافلاً إلى المدينة، وكان في الطريق ماء يخرج منه ما يروي الراكب والراكبين والثلاثة بوادٍ يقال له وادي المشقق، فقال رسول الله ﷺ: «من سبقنا إلى ذلك الوادي فلا يَسْتَقِيَنَّ منه شيئاً حتى نأتيه» قال: فسبقه إليه نفرٌ من المنافقين فاستقوا ما فيه، فلما أتاه رسول الله ﷺ وقف عليه فلم ير فيه شيئاً، فقال: «من سبقنا إلى هذا الماء؟» فقيل له يا رسول الله فلان وفلان فقال: «أو لم أنههم أن لا يستقوا منه شيئاً حتى آتيه» ثم لعنهم رسول الله ﷺ ودعا عليهم. ففي هذا الحديث حرّم الرسول شرب ذلك الماء القليل لأنه يؤدي إلى ظمأ الجيش»، ولعن اللّذَيْن استقيا منه. والاستقاء من الماء مباح، والاستسقاء من ذلك الماء في ذلك الوادي ليس فيه ضرر، لكن الاستسقاء منه قبل حضور الرسول وتقسيمه بين الجيش أدّى إلى حرمان الجيش، أي أدى إلى ضرر، فكان الاستسقاء من ذلك الوادي محرَّماً حتى وصول رسول الله ﷺ وتقسيمه للماء بين الناس. فجاء تحريم الاستسقاء من ذلك الوادي لأنه أدى إلى ضرر، فكأنه كان بمثابة العلّة. فكون الاستسقاء من ذلك الوادي مؤدياً إلى ضرر جعل محرّماً، لكن ظلّ الاستسقاء مباحاً من غير ذلك الوادي، كما ظل الاستسقاء من ذلك الوادي نفسه في غير تلك الحالة التي أدت إلى ضرر مباحاً. إذن كون فرد من أفراد الشيء يؤدي إلى ضرر يجعل ذلك الفرد محرَّماً فقط، لكن يظل الأمر مباحاً سواء كان فعلاً أم شيئاً.

فهذه الأحاديث في هاتين الحالتين: حالة كون الشيء مضرّاً وحالة كون الشيء يؤدي إلى ضرر استنبطت منها القاعدة الشرعية: «كل فرد من أفراد المباح إذا كان ضارّاً أو مؤدياً إلى ضرر حُرّم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً» وهي الجانب الثاني من جانبي قاعدة الضرر، ولا بد أن يلاحظ الفرق الكبير بين الجانبين حتى لا

يختلطا على المرء، فالجانب الأول تكون قاعدته في كل ما لم يرد فيه نصّ في خطاب الشارع فيكون كونه ضاراً قائماً مقام النص لأن النص جاء بتحريم الضرر عامة، أما الجانب الثاني فإنه قد ورد في خطاب الشارع نَصٌّ على إباحته ولذلك لا يصح أن يحرم لأن فيه ضرراً. فطالما أن النص ثابت بإباحته فلا يهم ادعاء الضرر فيه لوجود النص الذي بيّن حكمه، ولكن إذا ادّعي أن في فرد من أفراده ضرراً أو أنه يؤدي إلى ضرر فحينئذ يمنع ذلك الفرد فقط لأن النص جاء بتحريم الفرد الذي يؤدي إلى ضرر. ولذلك لا يقال إن إباحة شراء العملات الأجنبية وإدخالها البلاد يؤدي إلى ضرر فتحرَّم، كما فعلت بعض البلدان، فإباحة شراء العملات وبيعها وإدخالها البلاد ثابتة بالنص ولا يصحّ ادعاء الضرر فيها لتحريمها لوجود النص في خطاب الشارع على إباحتها. لكن إذا ثبت أنّ في عملة معيّنة كالجنيه الاسترليني أو الدولار الأمريكي ضرر من إباحة شرائها أو بيعها فتحرم تلك العملة فقط مدة وجود الضرر لأنها فرد من أفراد العملات، ولكن تبقى العملات الأجنبية مباحة للشراء والبيع وإدخالها البلاد. ولذا يجب ملاحظة الفرق بين القاعدتين. ولذلك لا يجوز منع الشاي أو القهوة أو الراديو أو التلفزيون أو السينما بحجة وقوع الضرر على أفراد معيّنين بل يحرم الشاي والقهوة على من تضرّه كالمصاب بمرض القرحة ويبقيان مباحين للآخرين، وتحرّم برامج وأفلام معيّنة بسبب نوع الأفلام وسن المشاهد لما في ذلك من ضرر محتّم منها، لكن تبقى بقية البرامج والأفلام مباحة. فيجوز منع فرد المباح طالما يتحقق منه الضرر لكن يبقى أصل المباح مباحاً. ولذلك لا يعتدّ بالضرر أو الفائدة المصلحية أو المنطقية كما هو منهاج الكاتب في البحث، لأن الضرر ليس علّة لتحريم أو تحليل الأحكام الشرعية إلا على الوجه الذي ذكرناه.

العُرف ـ الإصطلاح ـ التقدير:

العُرف في اللغة بمعنى المعرفة وبمعنى الشيء المعروف، أي المألوف المتعارَف عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف الآية: ١٩٩]، أي أؤمر بالمألوف من الأفعال. ويطلق العُرف ويُراد به العادة المنتشرة بين جماعة

معينة، وبعبارة أخرى هي الأعمال المكررة من أفراد جماعة معيّنة. إذ العادة هي الفعل الذي يكرّره الفرد ويرتاح له، فإذا انتشرت هذه العادة بين الجماعة وفعلها معظم الأفراد أو كلّهم صارت عُرفاً. فالعُرف في الحقيقة هو عادة الجماعة. ولذلك يكون الحكم على الشيء بحسب العُرف إذا كان حكماً مستنداً إلى ما اعتاده جمهور الجماعة. ويكون العُرف في الأعمال، لا في الألفاظ، ولا في التقديرات للأشياء.

أما الاصطلاح، فهو اتفاق جماعة على إطلاق اسم معيّن على شيء معين، أي جعل المعيّن يُطلق عليه اسم معيّن. ومن ذلك اللغات والاصطلاحات الخاصة، كاصطلاحات أهل النحو وأهل الطبيعيّات والاصطلاحات الطبيّة والعلمية وغيرها.

أمّا ما يطلقون عليه الحقيقة العُرفية، فهي من الاصطلاح وليست من العرف، إذ هيّ تعارف القوم على إطلاق اسم معيّن على معنى معيّن، أي أنها كالاصطلاح اللغوي سواء بسواء.

أما التقديرات فهي الوقائع أو المقادير التي يتّفق الناس على اعتبارها، كالأسعار والأجور، ومقدار النفقات، والمُهُور وما شاكل ذلك. والتقديرات ليست من العُرف لأنها ليست عادة للناس بل هي تقدير معيّن لأشياء يقررها السوق والوضع في المجتمع. وليست هي ناتجة عن تكرار الناس لعملها، حتى ولو اصطلح الناس على إطلاقها، وإنما هي قرّرها وضع خارج عن الجماعة وتأتي الجماعة فتقدرها بناءً على هذه الأوضاع. ولذلك يرجع في تقديرها إلى الخبراء بها لا إلى الشهود، ولا إلى الجمهور، وعلى ذلك لا تعتبر هذه التقديرات من قبيل العرف.

والفرق بين العُرف والاصطلاح والتقدير، هو أنّ العُرف معالجة لفعل من الأفعال، فهو حكم على الفعل أو على الشيء ولذلك اعتبرته بعض القوانين الوضعية دليلاً على بعض الأعمال واعتبره الذين يقولون بالعُرف دليلاً على بعض الأحكام الشرعية. فالعرف هو معالجة لمشكلة، فيؤخذ وضع المعالجة بحسبه،

فيصبح القانون على رأي، والحكم الشرعي على رأي آخر، مستنداً إلى هذا العرف. أمّا الاصطلاح فهو اسم لمسمّىٰ بغضّ النظر عن أي علاج لهذا المسمّى، سواء أكان علاجه قانونياً، أو حكماً شرعيّاً، أو غير ذلك. فالاصطلاح متعلّق بمُسمّىٰ معيّن يوضع له اسم معين وهو متعلق باسم للفعل أو للشيء وليس بمعالجته. وأما التقدير فهو يخالف العرف ويخالف الاصطلاح، لأنه خاص بأشياء معينة يوجدها وضع السوق أو وضع المجتمع، كتقدير الأثمان، والأجور، والمُهور، وخلافه. فعند الحكم الذي يوجب النفقة، أو المهر، أو متعة الطلاق، أو أجرة الدار، فإنّ الخبراء يقدّرون ذلك بأنّه هو الذي أوجده السوق أو الوضع، أي هو الموجود بين الناس. ولا يكون للتقدير علاقة بالحكم، إذ هو لا يقرّر الحكم، وإنّما يعيّن المقدار الذي جرى الحكم عليه. وعلى هذا يخطىء الذين يخلطون بين العُرف والاصطلاح والتقدير، لأن واقع كل منها غير الآخر. فاعتبارها كلها من قبيل العرف يخالف الواقع فضلاً عن أنه يخالف الشرع. فالشرع قد اعتبر الاصطلاحات اللغوية والعرفية، وجعل الأحكام بحسبها، واعتبر كذلك التقديرات وجعل الأحكام سائرةً بموجبها. أمّا العرف فإنه ليس له اعتبار في الشرع مطلقاً، وليس له أي تحكيم في أفعال العباد ولا الأشياء.

لا اعتبارَ للعُرف شرعاً:

يعتبر بعض المجتهدين العُرف أصلاً من أصول التشريع ودليلاً من الأدلة الشرعية، ويستدلون به على كثير من الأحكام الشرعية. ويقسمون العُرف إلى قسمين: عرفٌ عام وعرف خاص. أما العرف العام فهو الممثل بالاستصناع، وذلك أنّ الناس اعتادوا استصناع حاجاتهم من أحذية وألبسة وأدوات وغير ذلك فيجيزون التعامل بها ولو كانت من قبيل المعدوم لأن العرف إجازة، ويعتبرونه دليلاً على جواز هذه المعاملة. أما العرف الخاص فهو الممثل باصطلاح بعض التجار على أن يكون البيع المؤجّل مقسّطاً إلى مدة لا تزيد عن كذا شهر، كستة أشهر مثلاً، فإن هذا العرف يحكم عند الدفع ولو لم يذكر عند العقد. ويقولون إن الشريعة اعتبرت العرف في قضايا متعددة. ولذلك يعتبرون الحكم المستند إلى

العرف حكماً شرعيّاً مستنداً إلى دليل شرعي، ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾ ﴾ [الأعراف الآية: ١٩٩]. ويقولون إن الشرع أمر أن نأخذ العرف كما جاء في هذه الآية. وبناءً على اعتبارهم العُرف دليلاً شرعيّاً فقد خرجوا منه بأحكام كثيرة منها:

١ ـ لو حلف شخص أن لا يضع قدمه في دار فلان، فإنّه لا حَرَجَ أن يدخل راكباً دون أن تمس قدمه أرضها، إلا أنه يعتبر حانثاً في يمينه شرعاً بدليل العرف، وذلك لأن معنى وضع القدم عرفاً هو الدخول، فصار تحكيم العرف في هذا الحكم هو المعتبر.

٢ ـ لو اشترى رجلٌ ثمرَ الشجر وهو على الشجر بلفظ التضمين والضمان لا بلفظ البيع، اعتبر بيعاً لأن العرف جرى على ذلك. وضمان الزيتون والليمون وغيرهما يقع فيه بيع ثمر الشجر بلفظ التضمين فصحّ بدليل العُرف لكون العُرف دليلاً شرعيّاً على الحكم الشرعي.

٣ ـ يجوز للصديق وهو في بيت صديقه أن يأكل مما يجده أمامه وأن يستعمل بعض الأدوات للشرب ونحوه، لأن العرف أجاز ذلك، فيكون العُرف دليلاً على الحكم الشرعي.

٤ ـ يجوز للإنسان أن يأكل من الثمار الساقطة تحت الشجر بلا إذن صاحبها إذا كانت من الأنواع التي يتسارع إليها الفساد لأن العرف جرى على إباحة ذلك. فكان العرف دليلاً شرعيّاً.

٥ ـ إن اعتبار سكوت البكر إذناً في الزواج إنما جرى لأنّ العرف أقرّ أن البنت تستحي من الكلام في هذا الموضع، فأجاز الشرع اعتبار سكوتها، فكان العُرف دليلاً على اعتبار السكوت إذناً.

٦ ـ إنّ بيع الدر يدخل فيها مفاتيحها وأبوابها وماجرت العادة بأنّه تابع للدار، وكذلك البقرة يدخل معها عجلها الرضيع الصغير عند بعض المجتمعات. وهكذا كل شيء اعتبره العرف تابعاً يدخل تبعاً للمبيع ولو لم يذكر حسب ما جرى عليه العُرف.

٧ ـ لو وكَّل شخصٌ آخر ليشتري له لحماً فاشترى له لحم بقر فقال له كنت أقصد

لحم ضأن، فاختلفا، ينظر في عرف البلد، إن كان اللحم يُطلق على البقر فيلزم بأخذ لحم البقر، وإن كان يُطلق على الضّأن يلزم الوكيل أن يأتي له بلحم ضأن. فها هنا حكم العرف فكان دليلاً شرعيّاً.

٨ ـ لو خاطَ شخص ثوباً عند خياط بأجره معلومة، فقال الخياط إن كلفة الثوب من بطانة وغيرها على المستأجر، وقال المستأجر إنها على الخياط، فإنه يحكم لمن يشهد له العُرف، فإن شهد للخياط كانت الكلفة على المستأجر وإن شهد للمستأجر كانت على الخياط.

٩ ـ إذا وقع البيع بمبلغ من الدراهم أو الدنانير دون أن يبيّن العاقدانِ نوعَها وكان في البلدة عدة أنواع مختلفة القيمة والرّواج فإنه يلجأ في تعيين نوعها إلى العرف، فيكون العرف هو الدليل الشرعي على نوع الدراهم والدنانير التي جرى عليها البيع.

١٠ ـ إذا ادّعت الزوجة المَدْخولُ بها أنّ زوجها لم يدفع إليها شيئاً من مُعَجّل مَهْرها، وطالبت بجميع مَهْرها المعجَّل فإنه لا تُسمع دعواها إذا كان عرف أهل البلد أن المرأة لا تُزَفّ إلى زوجها إلاّ إذا استوفت قسماً من مُعَجَّلها، فيكون جعل العرف هنا حكماً، ويكون دليلاً على حكم شرعي.

وهكذا أورد بعض المجتهدين عدداً كبيراً من المسائل والأحكام التي جعلوا العرف دليلاً شرعيّاً عليها واعتبروه من الأدلة الشرعيّة. وقد استندوا على اعتبار العرف دليلاً شرعيّاً بقوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ واستدلوا بالمسائل والأحكام التي أتوا بها. وقال بعضهم إن الرسول ﷺ أقرّ بعض الأعراف والعادات فكان دليلاً على اعتبار أنّ العرف دليل شرعي على الحكم الشرعي. واستدلوا كذلك بما روي عن عبد الله بن مسعود أن الرسول ﷺ قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن..» رواه أحمد.

هذه خلاصة رأي الذين يقولون بالعُرف دليلاً شرعيّاً، إلا أنه رأي فاسد ولا ينهض عليه أي دليل شرعي. ويتلخص بطلانه في الأمور التالية:

أولاً: إن الآية التي استشهدوا بها على العُرف قد أُقحِمَت إقحاماً غريباً في هذا

الموضوع، إذ لا علاقة لها به. فتلك الآية مكيّة وهي في سورة الأعراف ولم تكن آيات التشريع قد نزلت بعد، ولم يكن للرسول عليه الصلاة والسلام آنذاك كيان أو دولة ليعالج مشاكل البشر كحاكم وقاضٍ، ولذلك لا علاقة لهذه الآية بالتشريع والأحكام الشرعية القاضية على أفعال العباد. ومعنى الآية هو خُذْ ما عفا لك من أفعال الناس وأخلاقهم وما أتى منهم، وتساهل معهم من غير كلفة ولا تطلب منهم ما يشقّ عليهم حتى لا ينفروا. فتركيز الوحي كان على الإيمان والتوحيد والاعتقاد والطاعة المطلقة لله ولرسوله حتى تتهيأ نفسية الذين آمنوا بالرسول أو لم يؤمنوا لتقبّل الوحي التشريعي الذي أتى فيما بعد ليعالج أعمال الناس وسلوكياتهم وأعرافهم صحيحها وفاسدها وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام «يَسِّروا ولا تُعسّروا. .» رواه البخاري. .

وأمّا الحديث الذي جاؤوا به فإنه قول لابن مسعود وليس حديثاً فلا يُحتَجّ به فضلاً عن كونه لا دخل له بالعُرف القاضي على أفعال العباد لأن هذا من اختصاص التشريع الذي به الوحي. فيخصص رأي ابن مسعود رضي الله عنه بأمور الدنيا مصداقاً لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام الذي ذكرناه سابقاً «أنتم أدرى بأمور دنياكم. . .»، أمّا الأعمال التي أقرّها الرسول ﷺ من الأعراف والعادات فإنه يعتبر العمل بها عملاً بالدليل الشرعي، وهو إقرار الرسول وذلك دليل شرعي وليس عملاً بالعُرف والعادة، ولا يتخذ كذلك قياساً لأنّ إقرار الرسول وحده هو المعتبر دليلاً شرعيّاً. وأمّا ما اعتبره بعض الفقهاء دليلاً شرعيّاً في العرف فإن منه ما يتعلق بالاصطلاح ومنه ما يتعلق بتقدير الأشياء.

أما الذي يتعلق بالاصطلاح فلا شكّ في اعتباره عند الذين اصطلحوا عليه وهو يتعلّق بإطلاق أسماء على معانٍ. وأمّا الذي يتعلق بالتقدير فيرجع فيه لأهل الخبرة سواء أكان بالنفقة أو مهر المثل أو أجر المِثْل أو غير ذلك واعتباره إنما جاء من الشرع لا من العُرف. فهناك نصوص شرعية وُضِعت

اعتباراً لتقدير بعض الأشياء المعروفة بين الناس، إنما لم تأت لتحكيم العرف بشكل مطلق وفي كل شيء فقوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٢٨]، فإنه يعني أنه يجب على الرجال مثل الذي يجب على النساء بالوجه الذي عُرف من حال الزوجين وأمثالهما، والمعروف هنا هو الشيء المعروف بالنسبة لواقع المرأة من حيث، مثلاً: هل هي ممّن يخدمها غيرها أم هي ممّن تخدم زوجها، أي هل هذه المرأة يُطلق عليها أنها سيّدة تُخْدَم أم هي ممن يَخْدِم غيرَها. والمُراد بالمماثلةِ هي المماثلة في مجرد الواجب لا مماثلة تفاصيل الأفعال، أي ما يجب لها عليه من الحقوق، وما يجب له عليها من الحقوق. أما تفاصيل هذه الحقوق فلا مماثلة فيها، فمثلاً لا يجب عليه غسل الثياب وعجن العجين، ولا يجب عليها شراء الحاجات وكسب الرزق للعيال. فتقدير المعروف هنا مع كونه من باب إطلاق الأسماء على معان معينة إلا أنه تقدير، واعتبرت هذه المعاني لأنه جاء نصٌّ شرعي دلَّ عليها ولم تعتبر لأنها عرف. وقال تعالى: ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٢]. أي إذا تراضى من يخطب المرأة مع المرأة المخطوبة بما هو معروف من مهر المثل والشرائط، ونحو ذلك، فلا يكون هناك مانع من النكاح. فالمراضاة بين الخاطب والمخطوبة بالمعروف بين الناس جائزة لأنه جاء نصٌّ باعتبارها في هذه الحادثة، وكانت معتبرة لوجود النص. وقال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٣] والمراد أن يكون الرزق والكسوة بماهو معروف بين الناس من رزق مثله وكسوته. وقد فسر ذلك في الآية التالية فقال: ﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٣] وهذه الآية تفسر كلمة رزقهن وكسوتهن بالمعروف. وقال تعالى: ﴿ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٦]، أي أنّ المتعة وهو المال الذي تأخذه المرأة إذا طلقت قبل الدخول بها ولم يكن قد سمي لها مهر هو المتاع اللائق بمثلها حسب

تقدير المعروف عند الناس. وقال تعالى: ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ أي بما هو معروف من عشرة الرجل للمرأة، وهو الإنصاف في المبيت والنفقة. وقال تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء الآية: ٢٥]، أي أدّوا إليهن مهورهنّ بالمعروف، أي أداءً جميلاً من غير عُطْلٍ ولا ضِرَار واحتياج إلى القضاء.

وقد رُوي أنّ عبد اللّه بن مسعود «قضى لامرأةٍ لم يفرض لها زوجها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال: لها صداق نسائها لا وَكْسَ ولا شطَطَ وعليها العدّة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع ابنة واثق مثل ما قضيت». وبذلك يكون ورد النصّ في تقدير أجر المِثْل، فهو قد عمل في هذا التقدير بالنص لا بالعُرف، ومثله أجر المِثْل وثمن المثل قياساً على مهر المثل. وبذلك يظهر أن التقدير للأمور من مهر وأجر ونفقة وعشرة وما شاكَلَ ذلك، فوق كونه ليس من العرف فإن النّصوص الشرعية جاءت به وجاء لكل حادثة دليل خاص بها لا يُقاس عليها إلا حيث توجد العلّة، لأن ذلك ليس من العرف ولا من قبيل العرف. فما اعتبره بعض الفقهاء حكماً شرعيّاً في العرف يتضح أنّه كان من الاصطلاح أو من التقدير وكلاهما ليسا من العرف، فضلاً عن مجيء النص صراحة في التقدير للأشياء. وبذلك بطل استدلالهم على فَرَض أن هذه المسائل والأحكام يمكن أن تتخذ دليلاً على اعتبار أنّ العرف أصل ودليل من الأدلّة الشرعية.

ثانياً: إن العرف وهو الأعمال المتكرّرة يجب أساساً أن يسير على الشرع حتى تسير أفعال الإنسان حسب الأحكام الشرعية، سواء أكانت هذه الأفعال مكرّرة من الفرد كالعادة، أو مكرّرة من الجماعة كالعرف، أو غير مكررة من أحد وفُعِلتْ ولو مرّةً واحدة. فمن المقطوع به أنّه يجب على المسلم أن يسيِّر أفعاله بأوامر الله ونواهيه سواء أكُرِّرت أم لم تتكرّر. وكما يجب أن يكون الشرع هو الحاكم على الأعراف والعادات ولا يجوز اعتبار

العرف والعادة دالّين على صحة الفعل أو عدم صحته، بل المعتبر هو الشرع فقط، ولذلك لا يجوز اعتبار ما هو ليس من الشرع دليلاً شرعيّاً بأي وجه من الوجوه.

ثالثاً: العُرف إمّا أن يكون مخالفاً للشرع أو غير مخالف، فإن كان مخالفاً للشرع فالشرع جاء ليزيله ويغيّره لأنّ من عمل الشريعة تغيير الأعراف والعادات الفاسدة. وإن كان العرف غير مخالف للشرع يثبت الحكم بدليله وعلّته الشرعية لا بهذا العرف حتى ولو لم يخالف الشرع. وعلى ذلك فلا اعتبار للعرف ولا يُحكَّم العُرف وإنما الشرع هو الذي يُحكَّم.

رابعاً: إنّ أصل الأدلّة الشرعيّة هو الكتاب والسنّة، فهما الدليلان الأصليّان وما ثبت فيهما أنّه دليل شرعي كالإجماع والقياس يعتبر دليلاً شرعيّاً، وما لم يثبت فيهما أنه دليل شرعي لا يعتبر دليلاً شرعيّاً. وبما أنه لا يوجد أصل للعرف مطلقاً.

خامساً: لا شكّ أن الأعراف والعادات منها الحَسَن ومنها القبيح، فما الذي يميّز القبيح منها من الحسن؟ هل هو العقل أم الشرع؟ العقل لا يمكن أن يميّز الحسن من القبيح لأنّ العقل محدود ويتأثر بالبيئة والظروف، وقد يرى شيئاً حسناً اليوم ويراه غداً قبيحاً. فإذا تُرك تقديرُ العُرف الحَسَن من العُرف القبيح للعقل أدّى ذلك إلى اضطراب أحكام الله وهذا لا يجوز. فكما نعرف فقد أصبح في عُرف بلاد الإنجليز أن اللواط غير مُستقبَح ووافق عليه مجلسا العموم واللوردات، فهل يعني ذلك أن الإنجليز اختاروا الشيء الحسن؟ فعقل الإنسان غير قادر على تحديد الصالح من غير الصالح والحسن من غير الحسن ولا يعرف ذلك إلا مَنْ خَلَق الإنسان. ولهذا كان لا بدّ أن يكون الشّرع وحده المعتبر في الحكم على العُرف. كما أنّ الحكم يتوقف على وجود نصٍّ في الحادثة تجعل اعتباره شرعيّاً حتى يكون الدليل هو النصّ الشرعي وليس العرف.

سادساً: إنّ جميع الأمثلة التي أوردها من قال بشرعية العُرف ترجع إلى أحد

أمرين: إمّا أن تكون صحيحة في الحُكم ولكن الخطأ وقع فيها في التخريج، أو تكون خطأ في الحكم والتخريج. فإن كانت صحيحة في الحكم فإنّ الخطأ فيها قد وقع بجعل العرف دليلها لأن لها دليلاً آخر من الشرع غير العرف. وإن كانت خطأ في الحكم فيكون الخطأ جاء من ناحية استناد الحكم إلى العرف وهو لا يجوز. فمثلاً أنّ يمين الشخص أن لا يضع قدمه في الدار راجع إلى الاصطلاح على اللفظ لا إلى العرف. وضمان الزيتون راجع إلى اصطلاح إطلاق اسم الضمان على بيع الثمر على الشجر لا على العرف. وكون الصديق يأكل من بيت صديقه راجع إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ في آية: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَٰمِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَٰلِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ [النور الآية: ٦١]. أما المثال المتعلق بأكل ثمر الشجر فهو راجع للحديث الذي يجيز للمرء أن يأكل من ثمر الشجر على أن لا يحمل معه شيئاً منه، قوله عليه الصلاة والسلام: «لا قَطْعَ في ثمر..» رواه الدارمي، وقوله: «غير متخذ خبنة» فأكل ما تساقط من الشجر هو من باب أوْلى. وكذلك فإن سكوت البكر جائز لقوله عليه الصلاة والسلام عن البكر: «إذنُها صماتها...» رواه البخاري، وجواز ذلك عائد لهذا الدليل لا للعرف. وبيع الدار وشراء اللحم يرجع كل منهما إلى إطلاق اصطلاح كلمة الدار وكلمة اللحم على معنى معيّن فهو راجع إلى الاصطلاح وليس للعرف. وكذلك مسألة الدراهم والدنانير. أما مسألة خياطة الثوب فهي راجعة لأجر المثل لا للعرف. ومسألة مهر الزوجة ففيها خطأ في الحكم وفي الدليل، فالحق لا يسقط بالعُرف، ولا يصلح العرف دليلاً على سقوطه. ولذا يجب أن تُسمع دعوى الزوجة، فإن أثبتتها حُكِم لها بمهرها بغض النّظر عن العرف. وعلى أية حال فنحن لا ننكر أن العادات والأعراف غير موجودة فهي موجودة قطعاً وهي

تحصل من تكرار الأعمال، ولكنها لا تصلح أن تكون دليلاً شرعيّاً، ولا مسوِّغاً شرعيّاً لبقاء الفعل أو عدم بقائه، بل تعرض على الشرع كسائر الأفعال فإن دلّ عليها الدليل الشرعي تعتبر بوجود الدليل، وإن لم يدلّ عليها الدليل الشرعي تبحث علّتها فإن كانت لها علّة شرعيّة تعتبر حينئذ العلّة وتدخل في القياس.

أما اصطلاحات إطلاق الأسماء على المُسمَّيات فهي معتبرة لورود الشرع باعتبارها. وأما التقديرات فيعتبر منها ما ورد به نصٌّ باعتباره، وما لم يرد نصٌّ باعتباره لا يُعتبر. وعلى أية حال فإن الاصطلاح والتقدير لا يعتبران من الأعراف أساساً. وبذلك يظهر بُطلان اعتبار العُرف دليلاً شرعياً. ولا يوجد دليل شرعي معتبر في الشريعة الإسلامية سوى ما جاء في القرآن والسّنة وإجماع الصحابة والقياس، وما عداها فلا قيمة له بالاستدلال على الأحكام الشرعية. ومع ذلك فإنَّ من قال بحجّية العرف من الأئمة والمجتهدين فإنّهم قد عرضوا استدلالاتهم من خلال الشريعة الإسلامية، سواء أخطأوا أم أصابوا فهم مُثابون إنشاء الله. أما الكاتب فقد اعتبر أعراف الناس هي الأساس في حياتهم وفي سلوكهم بغضّ النظر عن النصوص الشرعية، واعتبر أن ما يتعارف عليه الناس وما يستسيغونه هو حجة لنفسه حتى أنه قال إن عورة المرأة يحدّدها العرف وليس الشرع. فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الفصل الثاني

مآلاتُ الأفعال

تمهيـــد:

تقول قاعدة مآلات الأفعال أنه يجوز أن يكون العمل أصلاً مباحاً أو مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤدّي إليه من المَفْسَدة، أو قد يكون ممنوعاً أصلاً لكن ينهى عنه لما في ذلك من المصلحة. ويأخذ بعض المجتهدين بقاعدة مآلات الأفعال، ويبنون عليها قواعد كثيرة وأحكاماً جمّة، ويعتبرونها أصلاً من أصول الاستدلال على أن الحكمَ حكمٌ شرعيّ. فهي لديهم بمثابة دليل من الأدلة الشرعية. فيقولون (إنَّ النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً سواء أكانت الأفعال موافقة أو مخالفة)، ويعتبرون أنّ المجتهد يجب أن لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فلو أطلق القول في المشروع لمصلحة تُجْلَب أو مَفسَدة تُدْرَأ بالمشروعية وترك على حاله فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، فيحرم الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حلالاً، وكذلك إذا أطلق القول في غير المشروع لمفسدة تنشأ عنه بعدم المشروعية وترك على حاله فربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية فيحل الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حراماً. واستدلوا على قاعدة مآلات الأفعال هذه بثلاثة أدلة:

الأول: إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد الدنيوية هي

نتيجة لأعمال العباد إذ إن أعمال العباد هي في الواقع مقدمات لنتائج المصالح كما أنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع. والمسببات هي مآلات الأسباب. فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب. وهو معنى النظر في المآلات. فلم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب وهو مآل السبب.

الثاني: إنَّ مآلات الأفعال إمّا أن تكون معتبرةً شرعاً أو غير معتبرة. فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال والمآلات مضاد لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لأن التكاليف إنما هي لمصالح العباد وإنه لا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

الثالث: إنّ الأدلّة الشرعية والاستقراء التام تدل على أنَّ المآلات معتبرة في أصل المشروعية كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [البقرة الآية: ٢١]. وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾ [البقرة الآية: ١٨٣]. وقوله: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة الآية: ١٨٨]. وقوله: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾ [الأنعام الآية: ١٠٨]. وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ ﴾ [البقرة الآية: ٢١٦]. وقوله: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩].

وحين أُشير على الرسول ﷺ بقتل من ظهر نفاقه قال: «أخافُ أن يتحدّث الناسُ أنَّ محمداً يقتل أصحابه..» رواه أحمد. وقوله: «لولا قومك حديثٌ عهدهم بكفرٍ لأسَّستُ البيت على قواعد إبراهيم..» رواه البخاري. وما جاء في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد حيث أمر النبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله وقال: (لا ترزموه...) رواه البخاري، أي لا تقطعوه. وكذلك حديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع، وغير ذلك مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو يكون العمل في الأصل ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.

وبناءً على هذه الأدلّة الثلاثة أخذوا بقاعدة مآلات الأفعال، ثم بنوا عليها قواعد أخرى أسموها قواعد شرعية كقاعدة سدّ الذرائع وقاعدة رفع الحرج وهو السماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق بالمشرع، وقاعدة الحيل التي هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، وقاعدة المصالح المرسلة وهو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي، وكذلك قاعدة أنه (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) التي انتشرت مؤخراً وتهدف إلى جعل الواقع مصدراً من مصادر الشريع.

قاعدة سدّ الذّرائع:

إن قاعدة سدّ الذرائع أصبحت عباءةً لإخراج ما هو إسلام من الإسلام وإدخال ما هو من غير الإسلام إلى الإسلام فأحلّوا الحرام وحرّموا الحلال بالاستناد إليها. وحقيقتها عندهم التوسل إلى كل ما هو فيه مصلحة في نظرهم. فكل مصلحة تؤدي إلى مفسدة تحرم تلك المصلحة ولو جاء النص بكونها حلالاً. وكل مفسدة تؤدي إلى مفسدة أشدّ منها تحلّ تلك المفسدة ولو جاء النص بتحريمها. فيقولون مثلاً أن بيع السلعة بتسعةٍ حاضراً أو عشرة آجلاً ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب على البيع من المصالح على الجملة لكن إذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى البيع بخمسة نقداً والشراء بعشرة إلى أجل بأن يشري البائع سلعته فوراً من مشتريها منه بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل حصول المشتري على النقد الفوري لاحتياجه إليه. فهذا البيع غير جائز لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء. ومن أجل ذلك صار هذا البيع الجائز حراماً نظراً لما يؤول إليه. كذلك أن على المرأة أن تستر وجهها وإن كشفه حرام في هذا الزمان لما يترتب على كشفه من مفاسد وفتنة. ولو أن الشرع لم يوجب ذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور الآية: ٣١]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يُرىٰ منها إلاّ وجهها ويداها إلى المفصل». لكنّهم قالوا إنَّ كشف الوجه يؤول إلى الفتنة. والفتنة حرام، فأصبح حراماً، حتى وإن كانت الأدلَّة تحلّه وذلك من باب سدّ الذرائع. وهكذا كل

مصلحة تؤدي إلى مَفْسَدة تُحرَّم وكلّ مَفْسَدة يؤدي تركها إلى مَفْسَدة أشدّ منها تحلّ.

فساد قاعدة لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان:

إنَّ هذه القاعدة فاسدةٌ أشدّ الفساد ولا تمتّ للدين الإسلامي عقيدةً أو أحكاماً شرعيّةً بأيّ صلة. فهي تعتبر أنَّ الواقع مصدر التفكير، سواء أكان زماناً أو مكاناً، وتدعو إلى تغيير الإسلام ليتناسب مع واقع الناس زماناً ومكاناً، علماً أنَّ الإسلام جاء ليغيّر عادات الناس الفاسدة ويغيّر واقعهم المنحطّ بواقع جديد على أساس ما جاء به كتاب الله وسنّة رسوله، وما دلّ عليه الكتاب والسّنة من قياس مُعَلَّل بعلّةٍ شرعيّةٍ أو إجماع الصحابة رضوان الله عليهم. فالدين غير قابلٍ للتغيير، بموجب أهواء الناس ورغباتهم وإنما الذي يتغيّر في الحياة هو الوسائل المادية والأساليب والخطط، أي الأشكال المدنية. أمّا المعالجات فهي ثابتة لأنَّ الله سبحانه وتعالى خالق الكون والإنسان والحياة، وهو الذي وضع في الإنسان الغرائز والحاجات العضوية ونظمها وحدّد لها طرق الإشباع الصحيحة وجنّب الإنسان وسائل الإشباعات الشاذة والخاطئة. فالمسلم يتقيّد بالحكم الشرعي سواء وافق ما عليه الناس أم خالفوه لأنَّ الواقع ليس مصدر تفكير وتشريع بل هو موضع تفكيرٍ لمعالجته بالشريعة وذلك بتطبيق أحكام الشريعة عليه بعد فهم الواقع فهماً صحيحاً. ولذلك يجب أن تصحّح هذه القاعدة على الشكل التالي: (ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان) ويغيّر الواقع لينطبق مع تعاليم الإسلام، لا أن يغيَّر الإسلام من أجل الواقع.

فساد قاعدة رفع الحرج:

أمّا رفع الحرج فإنه يعني أنَّه إذا كان هنالك عمل غير مشروع وكان في تركه حرج على الناس يسمح به لما يؤول إليه من الرّفق المشروع لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج الآية: ٧٨]، وقوله ﷺ: (بُعِثْتُ بالحنيفيَّة السَّمْحة).

وينطبق ذلك على كلّ ما هو شاقّ ثقيل ولهذا يعطى الفعل حكم ما يؤول إليه لا الحكم الذي أنزله الله له. وسنبحث هذه القاعدة بالتفصيل في بحثنا في نظرية الحنف عند الكاتب.

فساد قاعدة الحيل:

وأما قاعدة الحيل فإنَّ حقيقتها المشهورة هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكمٍ شرعيّ وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر وذلك كالواهب ماله عند رأس الحَوْلِ فراراً من الزّكاة. فإنَّ أصل الهبة على الجواز ولكن كونها تمنع الزكاة تؤول إلى مفسدة، ولذلك تمنع الهبة في هذه الحال، فيكون من وجبت عليه الزكاة قد قدّم عملاً ظاهر الجواز (وهو الهِبَة) لإبطال حكم شرعي (وهو وجوب الزكاة) وتحويله إلى حكم آخر (وهو عدم وجوب الزكاة).

والحقيقة أنَّ الحيلة إنْ كانت تحلّ حراماً أو تحرم حلالاً فلا تجوز من جرّاء كونها حيلة، وكان في العمل دلالة على الحيلة من الفعل أو العقد. أما إن لم تكن هنالك دلالة معيّنة في العمل أو العقد فلا تعتبر حيلةً ولو كان القصد المُبيَّت منها حيلةً، فالعقود تُعتبر بدلالاتها لا بنيّة أصحابها، والله سبحانه وتعالى أعلم بنيَّات خلقه، والإنسان له الظاهر والله يتولّىٰ السّرائر وهو يحاسب عباده على نيّاتهم.

فساد قاعدة الضّرورات تبيح المحظورات:

كثيراً ما يجيز بعض الناس الذين يفترون على الله كذباً إباحة أشياء محرمة بحجة أنَّ فيها ضرورة، بناءً على تلك القاعدة الفاسدة. ووجه فساد ذلك هو أنَّ الضرورات إنما هي الضرورات المعلومة من الشريعة وهي الإضرار المُلْجِىء الذي يُخشىٰ منه الهلاك، أي الموت، وهو الوارد في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة الآية: ١٧٣]. فهذه الضرورات البالغة والمؤدية إلى الهلاك هي التي تبيح المحظورات، وهي التي ورد فيها نصٌّ شرعيٌّ أو دلَّ عليها نصٌّ شرعيٌّ دلالةً معيَّنةً على عينها أو على جنسها. أمّا الضرورات التي أباحها العقل فلا تعتبر من الضرورات التي يباح فيها محرم. وأمّا ما روي عن عمّار

رضي الله عنه أنه نطق بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، وإقرار الرسول لفعله فقد كان ذلك نتيجة إكراهٍ مُلْجِىءٍ، حيث قُتل أبوه وأمه أمامه، فكان قَتْلُه على وشك أن يتحقَّق إن لم ينطق بالكفر فاضطُرّ للنطق به للحفاظ على حياته. فما فعله عمّار هو من الضرورات المباحة لخشية الهلاك. فيجوز للمسلم مثلاً أن يأكل لحم الخنزير عندما يخشى على نفسه الموت من الجوع في حالة عدم توفر سوى هذا الطعام لكنه يأكل لا ليشبع، إنما لكي لا يموت، فالضرورة تقدّر بقدرها، هذا هو الفهم الصحيح لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وخلاف ذلك يعتبر افتراءً وهوىً وجرأة على الله سبحانه وتعالى. وهذا ما فعله الكاتب عند ما أباح الرّبا والاختلاط والعورات بين الرجال والنساء، بحجة أنَّ ذلك من ضرورات العصر، بدون أن يفهم المعنى اللغوي والشرعي للضرورة معتبراً أنَّ الواقع هو الأساس وليس الدليل الشرعي.

حُكم قاعدة مآلات الأفعال وقواعدها الفرعيّة وأسباب بُطلانها:

عندما يتأمّل الإنسان في هذه القاعدة وما تبعها من قواعد فرعيّة كما ذكرنا آنفاً، فإنه يجد أنها صحيحة من وجه وباطلة من ثلاثة أوجه. أما وجه صحّتها فهو أن بعض النّصوص التي وردت فيها تدل على قاعدة (الوسيلةُ إلى الحرام محرّمة) وذلك لما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام الآية: ١٠٨]. فحرّم الله سبَّ الأصنام مع أنه فعلٌ جائزٌ لأنّه يكون سبباً لسبِّ الله. فهذه الآية دلّت على تحريم السبب الموصل حتماً إلى مُسببٍ حرام. فإنّ هذا الأمر وهو سبُّ الأصنام يؤول حتماً إلى أمر آخر وهو سبُّ الله، وهو سببٌ له ينتج المسبّبَ حتماً، ولأنه ورد نصٌّ شرعيٌّ من الكتاب صريح في الدّلالة على هذا الواقع، فيكون هذا النوع فقط من مآلات الأفعال جائزاً لأنه أخذ السبب الجائز حكم المسبِّب الممنوع عندما تحققت فيه السببية. وأمّا ما عدا ذلك فلا تجوز فيه مآلات الأفعال. وأمّا وجه بطلان باقي مآلات الأفعال كقواعد سدّ الزرائع ورفع الحرج والحيل، وتغيّر الأحكام بتغير الزمان والمكان فهو ظاهر في ثلاثة أوجه، وهي أوجه الأدلّة التي وردت لإثباتها:

الوجه الأول:

إن جَلْب المصالح ودَرْء المفاسد ليسا عِلّةً للأحكام الشرعيّة ولا دليلاً عليها كما ذكرنا في مكان سابقاً، كما انهما ليسا علّةً للشريعة الإسلامية بوصفها كُلّاً. فالنصّ الذي جاؤوا به دليلاً على كون الشريعة جاءت لجَلْب المصالح ودَرْء المفاسد هو نصٌّ صريح ونتيجة تحدث من تطبيق الشريعة بوصفها كلاً لا لأحكامها التفصيلية، وهو حكمة الشريعة أي النتيجة التي يُراد أن تحصل منها، وليس علّة لتشريع الشريعة. فإن قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء الآية: ١٠٧] ظاهر في كونه رحمة، إنّما هو بالنسبة للرسالة أي الشريعة وليس بالنسبة للأحكام التفصيلية. فالنصّ إنما يدل على هذا لا على غيره بقوله ﴿وما أرسلناك﴾ أي الرسالة، وظاهر فيه أنّ كونه رحمة هو نتيجة تطبيق الشريعة وليس الباعث أو الدافع على تشريع الشريعة، أي ظاهر فيه أنّه حكمة تشريع الشريعة وليس علّة تشريع الشريعة. فهو مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ﴾ [آل عمران الآية: ١٢٦] ومثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ﴾ [النحل الآية: ٨٩].

فآية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ﴾ لا تفيد التعليل وإنما تفيد الغاية، ولذلك ليس هناك أي وجه لجعل جَلْب المصالح ودَرء المفاسد علّةً لكلّ حكم شرعي من الأحكام التفصيليّة، ولا حتى علّةً لتشريع الشريعة الإسلامية بوصفها كُلّاً، لأن ذلك حكمة الشريعة وليس علّة تشريعها. أمّا أدلة الأحكام التفصيلية فهي قد جاءت إمّا نصوصاً من الكتاب والسنّة، آيةً أو حديثاً، وإما معاني جاءت بها النصوص من الكتاب والسنّة وجعلتها علامةً دالّةً على الحكم وباعثاً على تشريعه، وهي العلة الشرعية. وقد جعل الشرع هذه العلّة نفس المعنى المراد بعينه وليس جلب المصلحة أو دفع المفسدة. فنهي الرسول عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة أي المارّة لا لأجل المصلحة، فالعلّة هي الدافع لا المصلحة. وجعل الله علة عطاء المال للمهاجرين دون الأنصار حتى لا يكون دُولةً بين الأغنياء، فالعّلة هي عدم تداول الأغنياء للمال وليس المصلحة.

ولذلك فإنّ جعل المصلحة دليلاً للحكم التفصيلي كليًا كان أو جزئيًا يخالف العلل الشرعية الواردة في النصوص سواء في الكتاب أو في السنة، ويخالف واقع التعليل. وهكذا فإنه لا يجوز أن يكون اعتبار المصلحة أساساً للأحكام التفصيلية وأجزاء الأحكام التفصيلية بحسب هذه المصلحة، وعليه فإنّ الحكم الشرعي يبقى حسب ما دلّ عليه الدليل ما لم يرد دليل آخر ينقضه أو علة شرعية يدور معها. وقد تمّت مناقشة هذا الأمر بالتفصيل في مبحث آخر من هذا الكتاب.

الوجه الثاني:

إنّ مآلات الأفعال لا يمكن أن تعتبر إلاّ إذا دلّ عليها الدليل إمّا بالنص وإمّا بكونها تؤدي إلى إبطال حكم ثابت بالنص، فحينئذ يكون مآل الفعل قد اعتبر للنصّ أو للحكم الثابت بالنص وليس للمصلحة التي يراها العقل ويجعلها علة للحكم وناسخة للنص. فمثلاً عدم جواز سبّ الأصنام قد شُرِع لما يؤول إليه سبُّها من سَبِّ الله، وما آل إليه الفعل قد دلّ عليه النصّ فاعتبر هنا لدلالة النصّ عليه لا لأنّ العقل قال عنه أنه مَفْسدة. ومثلاً عدم جواز أن يَعزِلَ رئيس الدولة قاضي المظالم قد شُرع لما يؤول إليه من إبطال ما أعطاه الله لقاضي المظالم من إمكانية الحكم على رئيس الدولة بالعزل إذا تطلّب الأمر ذلك. فما آل إليه الفعل قد دلّ عليه إبطال حكم ثابت بالنص فاعتبر لذلك لا لأنّ العقل قال عنه أنه مفسدة. أمّا إذا لم يدل على ما يؤول إليه النص، أو لم يكن مبطلاً لحكم دلّ عليه النص، فإنه لا يعتبر مطلقاً. فاعتبار مآلات الأفعال لا وجه له شرعاً، وليس هنالك حتى ولا شبهة دليل من الشرع يجيز اعتبارها، لأنها في الواقع هي عبارة عن تحكّم محض من العقل المجرّد بقضايا منطقية بعيدة عن الشرع بل بعيدة عن الوقائع.

الوجه الثالث:

هو أن الآيات والأحاديث التي جاءت دليلاً على مآلات الأفعال لا دلالة فيها على ما وردت من أجله، وهو اعتبار المآل مؤثراً فيما أدّى إليه. فقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [البقرة الآية:

٢١]، وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة الآية: ١٨٣] لا يتضمنان أيّ دلالة على المآل. وعلى العكس من ذلك فإنّ قوله ﴿لعلكم تتقون﴾ في الآيتين يدل على حكمة العبادة أو حكمة الصوم، وهو الوصول إلى التقوى التي قد تحصل بالعبادة والصوم وقد لا تحصل. فالحكمة الظاهرة هنا هي أنّه من شأن العبادة والصوم أن ينتجا التقوى، وهو نظير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت الآية: ٤٥]. فلا وجه للاستدلال بهاتين الآيتين ولا محلّ للمآل فيهما. وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ ﴾ [البقرة الآية: ١٨٨]، فإنّه نهيٌ عن أن يُلقي الناسُ أمر أموالهم إلى الحكّام ليأكلوا بالتَّحاكُم طائفةً من أموال الناس بالإثم سواء بشهادة الزّور أو باليمين الكاذبة، وهو نهي عن التقاضي بالباطل ولا محلّ فيه للمآل فلا وجه للاستدلال به. وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة الآية: ٢١٦]، فإنه ليس فيه نهيٌ عن شيء لمآله ولا أمرٌ بشيء لمآله وإنّما هو بيان للناس بأنّه قد يكون لهم فيما يكرهون خيرٌ وهم لا يعلمون بدليل قوله في بقية الآية: ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ فلا محل فيها للمآل أيضاً. وأمّا آية ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٩] وحديث «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه» وحديث «ولولا قومك حديثو عهد بالجاهلية لأسّست البيت على قواعد إبراهيم»، فإنّها كلّها فيها بيان لعلّة الحكم وليست دليلاً على المآل. وهي وإن كان يظهر فيها المآل كما يظهر في النهي عن سَبِّ الأصنام إلا أنّ هذا المآل ليس حكماً شرعيًّا فاعتبر فيه الباعث فقط ولم يعتبر المآل، لأنه لا يترتّب عليه أخذ حكمه. وهناك نصوص كثيرة تدل على التعليل فهي تدخل في العلّة وفي باب القياس ولا تدخل في المآل كما ذكرنا ذلك في بحث القياس بالتفصيل في مكان آخر من الكتاب. هذا وأما حديث الأعرابي الذي بالَ في المسجد فإنه رفق بالأعرابي الجاهل لما عمل وعذر له لجهله وليس فيه كذلك أي مآل. وهكذا فإن جميع الأدلة التي أتوا بها ليس فيها ما يقولون به من وجود عمل هو مشروع في الأصل لكن نهي عنه لما يؤول إليه من مفسدة، ولا فيها عمل

ممنوع في الأصل وترك النهي عنه لتلافي مفسدة أشدّ منه. وبذلك يظهر سقوط استدلالهم بالآيات والأحاديث ويسقط موضوع المآل في غير قاعدة «الوسيلة إلى الحرام محرمة»، وإذا سقطت قاعدة اعتبار مآلات الأفعال فقد سقطت جميع القواعد المترتبة عليها.

أمّا قاعدة سدّ الذرائع فإنّ هناك ما يدل على سقوطها تفصيلاً بالإضافة إلى سقوطها بسقوط ما بُنيت عليه، وهي قاعدة مآلات الأفعال ويظهر ذلك في التأمّل بها وما تنطوي عليه. فكيف يأتي العقل ويقول إن الفعل الذي حلّله الشرع بالنصّ يحرم لأنه يؤول إلى مفسدة فلا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص بخلاف ذلك. وكذلك إذا جاء النص بتحريم فعل وجاء العقل وقال إن مآل هذا الفعل المصلحة، فإنه لا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص بتحريمه. فالمشرع هو الله، والنص هو وحي من الله، والعقل إنّما يفهم ولا يضع الحكم من عنده، ولذا فيلغى ما يقوله العقل ويبقى ما ورد به النصّ وبذلك تبطل قاعدة سدّ الذرائع من أساسها لأنها مبنيّة على أنّ العقل إذا رأى مآل الفعل الذي بيّن النص حكمه يناقض الحكم يلغي النص ويبقي الحكم الذي رآه العقل، وذلك باطل بلا شك.

والأمثلة التي جاء بها من اعتقد بهذه القاعدة صريحٌ فسادُها، فبيع السلعة بعشرة إلى أجل جائز وكون مشتريها باعها لبائعها بخمسة جائز ولا يضرّ اتحاد المتبايعين والمبيع ما دام عقد البيع قد تمّ في الأولى وانتهى وتمّ في الثانية منفصلاً عن الأولى، وكل منهما صفقة بيع غير الأخرى، ولا دخل للنيّة في العقود بل العبرة في التصرفات، والله سبحانه وتعالى هو الذي يحاسب على ذلك. والخوف من الفتنة ليس هناك دليل يدلّ عليه بأنه ناتج حتماً لا من النصّ ولا من الواقع. فلا يعتبر وجوده مطلقاً فضلاً عن كونه ملغياً للنص، فالنص أباح كشف وجه المرأة ومن ينظر إليها بشهوة لا يعلم نيّته إلا الله والله يحاسبه على ذلك حيث جعل الله الجنّة للطائعين والنار للعاصين. ولو أخذنا بالخوف من الفتنة لوجب علينا أيضاً فرض الحجاب على وجه الذَّكَر جميل الوجه لأنه ربما يحدث فتنةً عند بعض الناس أو بعض الشاذين قد تكون أكثر من وجه المرأة. فلا يوجد دليل شرعي على

وجوب تغطية الوجه، إنما هناك ما يدل على عكس ذلك، فعندما لاحظ الرسول الفضل بن عباس يكرر النظر بوجه المرأة الخثعجية لم يأمرها بستر وجهها بل أمر الفضل بأن يشيح وجهه، وقال عليه الصلاة والسلام: «النظرة الأولى لك والثانية عليك. .» رواه مسلم. وإذا استثنينا قاعدة «الوسيلة إلى الحرام محرمة» التي يشتبه أنها من باب سدّ الذرائع فإن جميع أدلّة سد الذرائع وأمثلتها باطلة وتناقض الشرع. ومن باب أَوْلَى أن تسقط استدلالات الكاتب جميعها التي اعتمد فيها بالتحليل والتحريم على مآلات الأفعال ومراعاة الظروف والأحوال السائدة على آخرين حسب ما يؤول إليه وضع الفرد المُرابي في المجتمع ومركزه المالي. وسنشرح ذلك بالتفصيل في بحث نظرية الحنف عند الكاتب.



الباب الثالث

في نزوات الكاتب الفقهيّة

الفصل الأول: نظرية الحنف عند الكاتب.

الفصل الثاني: النظرية الحديَّة عند الكاتب.

- الحدُّ في اللغة.
- واقع الحدِّ ـ المناط.
- الحدُّ يُدرَك من مفهوم النصِّ.
- حدُّ السرقــة.
- حدُّ الحرابــة.
- حدُّ الزنــا.
- حدُّ قذف المحصنات.
- حدُّ القتــل.
- حدُّ المرتــد.
- أسس النظرية الحديّة عند الكاتب.



الفصل الأول

نظرية الحنف عند الكاتب

إن نظرية الكاتب في الحنف لا تخرج عن أن تكون فهماً ممسوخاً لقاعدة رفع الحرج التي تندرج تحت قاعدة مآلات الأفعال والتي أفتى بها بعض الفقهاء في العصر الإسلامي الهابط، وخاصة في آخر عهد السلطنة العثمانية عندما اشترطت الدول الكبرى الأوروبية على السلطان في استنبول إدخال القوانين الوضعية الأوروبية إلى السلطنة، وخاصة قوانين العقوبات والتجارة الخارجية والتمثيل الدبلوماسي، كشرط مسبق لتقبل هذه الدول التعامل مع الدولة العثمانية، وقد أدّى ذلك فيما بعد إلى ضعف الدولة العثمانية وتفككها ثم اندثارها.

إن كلمة الحنيف والحنيفية قد جاءت في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام الآية: ١٦١]. وقوله: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦۚ﴾ [الحج الآية: ٣١]. وقوله: ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يونس الآية: ١٠٥]، وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل الآية: ١٢٠]. وقوله: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام الآية: ٧٩]. وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم الآية: ٣٠]. وقوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة الآية: ٥]. وقوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ

﴿مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء الآية: ١٢٥]. وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل الآية: ١٢٣]. وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران الآية: ٦٧]. وقوله: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران الآية: ٩٥]. وبدراسة الآيات المذكورة أعلاه والتي ورد فيها لفظ حنيف ومشتقاته نجد أن جميع الآيات وبدون استثناء تتحدث عن الملّة والدين، أي تتحدث عن الاعتقاد. فهي تتحدث عن التوحيد وتذمّ الشِّرْك والمشركين، كما هو في قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾، ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، ﴿قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾، ﴿حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾، ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾، ﴿ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾، ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾، ﴿فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾. إذن لا يُفهم من الآيات إلا فهمٌ واحدٌ جازمٌ يقينيًّا هو أن الله سبحانه وتعالى أمر الرسول عليه الصلاة والسلام ومن يتبعه من المؤمنين بأن لا يشركوا بالله شيئاً. فكل الآيات تتحدث عن الشِّرك الذي كان سائداً في عهد إبراهيم عليه السلام وهو عبادة الأصنام كما هو كان سائداً في قريش وقت البعثة، فأراد الله سبحانه وتعالى أن يفهم قريشاً والعرب وكُلّ إنسان عنده عقل ويتمتع بملكة التفكير الناتج عن إحساس بالواقع المادي أنّ عبادة الأصنام شركٌ بالله سبحانه وتعالى، وأن جميع الشرائع السابقة وعلى رأسها شريعة إبراهيم عليه السلام أبو الأنبياء جاءت لتخلّص الناس من الشِّرك والوثنية ولتوصلهم إلى عبادة رب العباد الواحد القهّار. لكن الله سبحانه وتعالى لفت نظر الناس سواء كانوا قوم إبراهيم أو من بعدهم إلى أن الغرائز وحدها لا تكفي للوصول إلى عقيدة التوحيد، فربما غريزة التدين التي تشعر الإنسان بالعجز والاحتياج إلى قوة مما وراء الطبيعة أقوى منه وتجعله يصر على ذلك فيصل مرحلة الإحساس المادي بوجود قوة مما وراء الطبيعة. هذه الغريزة ربما توصله إلى غير الله كعبادة الشجر والحجر والبقر، فيكون وصل إلى الاعتقاد عن طريق الإدراك الغريزي وليس عن طريق الإدراك العقلي. فتجعله هذه الغريزة يخرج عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها وهي عقيدة التوحيد أي الإيمان بالله الواحد القهار، وذلك مصداقاً لقولِ الرسول عليه

الصلاة والسلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يمجِّسانه . .» رواه مسلم. ويعني ذلك أن المعلومات التي يتلقاها الطفل في سن التمييز وقبل الوصول إلى مرحلة الإدراك العقلي هي التي تجعله يخرج عن فطرته التي من شأنها أن تقوده إلى التوحيد. هذه المعلومات التي يأخذها تسليماً تشبع غريزة التدين عنده، والتي من مظاهرها الخوف، فتجعله يخرج عن الفطرة التي توصله إلى التوحيد. وعندما يكبر هذا الطفل تكون هذه المعلومات قد رسخت عنده وأصبحت مفاهيم لا يتأتّىٰ له تركها إلا بالدليل العقلي القادر على أن يحرِّك منطق الإحساس عنده لربطه بالواقع حتى يحصل عنده إدراك عقلي كما حدث مع إبراهيم عليه السلام حينما حطم أصنام قومه ووضع الفأس في رأس كبيرهم. ولما قدموا اكتشفوا ذلك وقالوا لإبراهيم من فعل هذا بآلهتنا؟ فأجابهم أنه كبيرهم، وقال اسألوهم إن كانوا ينطقون. وعندها تحرك عندهم الإحساس بالواقع باتجاه الوصول إلى التفكير السليم بأن هذه لو كانت آلهة حقاً لما حطّمها شخص مثل إبراهيم. لكنهم أبوا أن يستمروا بالعملية العقلية وانتصروا لآلهتهم وقالوا ﴿حرقوه﴾ أي أحرقوا إبراهيم عليه السلام.

فيتضح إذن أنّ الآيات المذكورة جميعها لم تخرج عن كونها خطاباً عقليّاً لمشركي قريش وغيرهم من أن يحركوا عقولهم باتجاه فطرة الله، أي باتجاه التسليم بأن الإلٰه واحد وتعدد الآلهة يخالف البيّنات المادية التي توصل إلى التفكير العقلي، ولا يستقيم معنى الآيات إلا بذلك حيث كررت دائماً، بأن ملة إبراهيم، أو الدين القيّم نقيض الشرك كما في قوله تعالى: ﴿ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ ﴾ [الحج الآية: ٣١]. وقوله: ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [يونس الآية: ١٠٥]. فإن سياق سرد ألفاظ الآيات ومعانيها كان دائماً يركّز على أن الحنيف والحنيفية ضد الشرك والمشركين. وأنّ مِلَّةَ، أي دين إبراهيم عليه السلام، هو مناقض للشِّرك والمشركين كما جاء قوله تعالى: ﴿ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ [النحل الآية: ١٢٠]. وكذلك تبين سائر الآيات بأن الحنيفية نقيض الشرك وأن الشرك ليس من الحنيفية. وذلك واضح وضوحاً جليًّا في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾ [آل عمران الآية: ٦٧]. علماً أن اليهود والنصارى هم

أهل كتاب بالأساس، أي أهل توحيد، ومع ذلك ينفي الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه كان يهوديًا أو نصرانيًا بل كان حنيفاً مسلماً. ولذلك فلا يستقيم المعنى من سياق الآيات إلاّ إذا فهم من هذه الآية أنّ المقصود بكلمة ﴿مسلماً﴾ ليس الإسلام الذي نؤمن به الآن، وهو العقيدة التشريعية التي نزلت على نبينا ورسولنا محمد ﷺ، بل المقصود به هنا المعنى اللغوي لكلمة ﴿مسلماً﴾ أي الذي أسلم أمره إلى الله أي آمن به واحداً أحداً فرداً صمداً لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد. فالمقصود بـ «أسلم» هو المعنى اللغوي وليست الحقيقة الشرعية. والذي يدلّ على ذلك نفس سياق الآية في أن إبراهيم عليه السلام لم يكن يهوديًا ولا نصرانيًا. أي أن إبراهيم أسبق من رسالة موسى وعيسى عليهما السلام وأنه أتى بأصل عقيدة التوحيد (ـ الملّة ـ الدين ـ الفطرة) وكلها بمعنى واحد وهو التوحيد. فإن استمر النصارى واليهود على هذه الفطرة في التوحيد فهم مسلمون بالمعنى اللغوي كما ذكرنا، أي أسلموا أمرهم إلى الله أي بمعنى أنهم ليسوا مشركين، مثلهم مثل إبراهيم عليه السلام. ومن يخرج عن هذه الملّة ـ التوحيد ـ يخرج عن معنى التسليم لله، سواء أكان نصرانيًا بقوله بالتثليث، أو يهوديًا بقوله بالعُزَيْر ابن الله، أو مسلماً بالمعنى الاصطلاحي للدين الإسلامي ـ لكنه خرج عن التسليم ـ أي التوحيد ـ وذلك بعبادة الأولياء والأشخاص وتقديسهم والاعتقاد بأنهم يضرون أو ينفعون.

وبهذا يتضح معنى الحنيف والحنيفية، فما قصدته الآيات الكريمة واضح وضوح الشمس، وهو أنّ الحنيف ضدّ الشرك، والحنيفية ضد الإشراك بالله تعالى. والآيات جميعها تتعلق بالاعتقاد والعقائد وليس لها علاقة بالأحكام الشرعية التي تحدث عنها الكاتب وقال بأن الحنيفية ثبات وتغيّر حيث لا دليل على ذلك على الإطلاق من حيث اللغة أو الشرع.

فلفظ حنيف لغةً هو من الألفاظ المشتركة المشكلة ولها معان متعددة. فقد استعملها العرب بمعنى الميل كما استعملوها بمعنى الاستقامة. ومفهوم الآيات الكريمة التي ذكرناها تجعل أن لا مجال للشك بأنّ القرآن استعملها بمعنى الميل أي الانحراف والابتعاد عن العقائد الباطلة الفاسدة الموجودة في واقع أي مجتمع

من المجتمعات. وهذا الميل يكون باتجاه الاعتقاد الصحيح ـ الاستقامة ـ الموافق للفطرة. وهو ملّة إبراهيم ودين إبراهيم، أي التوحيد الذي جاء به الرسل أجمعون من قبل إبراهيم ومع إبراهيم وبعد إبراهيم عليهم السلام أجمعين. ولا يوجد أي دليل لغوي أو شرعي ولا أي حقيقة لغوية أو حقيقة شرعية بخلاف ذلك. وقد قال الرسول محمد عليه الصلاة والسلام «بُعِثْتُ بالحنيفيّة السّمحَة. .» رواه أحمد، أي بُعثت بعقيدة التوحيد البعيدة عن الشِّرك والإشراك، بمعنى أن الإسلام يحنف ـ يميل ـ بمعتقده عن الشرك إلى استقامة الإسلام. والسَّمح هو الكريم وليس المتساهل، فلا تساهل في أحكام الله لقول الرسول عليه الصلاة والسلام «وأيم الله لو أنّ فاطمة بنت محمّد سرقت لقطع محمدٌ يَدَها». رواه البخاري. ولذا لا تعني السّماحة التساهل في حدٍّ من حدود الله لأن أيّ تساهل يؤدي إلى الخروج عن الشريعة وإلى جعل الشريعة تطبّق على الضعيف ولا تطبّق على الغني والقوي. والحنيفية السّمحة إنما أتى بها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها وحسب أدلتها لا على ما يشتهيه الهوى ويمليه العقل مصداقاً لقول الرسول عليه الصلاة والسلام «رحم الله امرءاً سمحاً إذا باع سمحاً إذا اشترى سمحاً إذا قضى سمحاً إذا اقتضى. .» رواه البخاري. فالسماحة هي السماحة في المعاملة والأسلوب وهي تُناقِضُ الجلافة عند العرب. فمن يبيع ويشتري ويتعامل مع الناس يجب أن يتعامل معهم بأسلوب سَمْح وبوجه بشوش طَلْقٍ اتباعاً لقوله ﷺ «بَشِّروا ولا تُنفِّروا. .» رواه البخاري. وقوله «تبسُّمك في وجه أخيك صدقة. .» رواه البخاري. فالسّماحة من الكياسة واللباقة ولا تعني أبداً ما عناه الكاتب بأنها رفع الحرج عن الناس وذلك بتركهم وهجرهم للأحكام الشرعية عندما يجدون فيها مشقة على حد تعبير الكاتب، الذي يقول: إنه لا ضرورة للتقيّد بالنصوص الشرعية التي أُوحيت إلى محمّد رسول الله فهو يربطها بالشهوات والمتاع، على اعتبار أنّ بند الشهوات كما يقول هو أحد البنود الحنيفية في الإسلام. ويقول إنه يجب أن تكون نظرتنا إلى هذه الأمور، أي الشهوات والمتاع، وتشريعاتنا الناطقة لها حنيفية أيضاً. بمعنى أنه عندما نرى أن تشريعاً من التشاريع المتعلقة بهذه البنود لا يتناسب مع الواقع أو يعرقل مسيرة النمو والتقدم والرفاهية، فما علينا إلا أن نحنف عنه، أي نميل عنه.

ويستدلّ الكاتب بالآية الكريمة: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ [البقرة الآية: ١٣٠]، فيقول: «إننا نصبح من السفهاء أي المجانين المتخلفين عقليًّا إذا لم نعقل ذلك لأن الحنيفية هي أساس النهج التقدمي في العالم كله» على حد تعبيره!.

فالكاتب أنزل ـ كما بيّنا ـ الحنيفية بمعنى الميل عن أحكام الشريعة وليس عن العقائد الفاسدة، وخالف جميع الآيات وحتى الآية الأخيرة التي استدلّ بها: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾، علماً بأن هذه الآيات توضّح كل الوضوح أن الملّة لا تطلق إلا على العقيدة كما شرحنا سابقاً في عرض معاني الآيات. فلا توجد في هذه الآيات علاقة للتشريع بموضوع (الملّة ـ الدين ـ الفطرة) وهي الألفاظ التي استعملتها تلك الآيات للدلالة على أنها نقيض الشِّرْك.

فالأخذ بفهم الكاتب يضع الواقع أساساً للتشريع وليس كتاب الله وسنة رسوله، علماً أن دَوْر العقل هو فهم النصوص وليس القيام بالتشريع. فالكاتب يؤمن أنّ التشريع الإسلامي إذا تناسب مع الواقع والبيئة والمجتمع يؤخذ به وإلا يُحْنَف عنه ـ يُمَالُ عنه ـ إلى تشاريع أخرى تناسب الواقع!.

فحسب نظرية الحنف لدى الكاتب أن الواقع هو الأساس وليس التشريع السماوي، وأنه يمكن حذف كافة الأحكام التي فيها تكلفة ومشقة بحجة رفع الحرج عن المسلمين. فإذا كانت المشقة موجودة في أي من التكاليف فلا مانع من إلغائها لأنها لا تناسب سماحة الإسلام ولا الواقع حسب نظرة الكاتب. وعندها يمكن العودة إلى إطلاق الشهوات البهيمية وإشباع الغرائز بموجب رغبات الناس وأهوائهم لا بموجب التشريعات الإلٰهيّة.

وبذلك يلغي الكاتب في نظريته عن الحنف أي دور لله تعالى إذا كانت أيٌّ من تشريعاته لا تتناسب مع الواقع ومع مسيرة النموّ والتقدم والرفاهية كما يقول. وبذلك فتكون الغرائز ومظاهرها وأهواء الناس مصدراً للتشريع، مما يجعل الناس في غنى عن الله جلَّ وعلا حيث يمكنهم تحديد ما هو ملائم لهم ووضع الشرائع

المناسبة لهم لأنّ شريعة الله التي أتى بها محمد ﷺ أصبحت قديمة وغير ملائمة وكانت سبباً في جمود وتخلف المسلمين فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم!.

ولكن من يفهم هذا الكاتب لا يستغرب تلك الأفكار الفاسدة النابعة من الفكر المادي الماركسي الذي عشّش في تلافيف دماغه إبّان إقامته في روسيا. فهو يقول في كتابه «أنه لا يستطيع فهم الرسالة إلاّ بفهم حقيقتين أساسيتين للدين الإسلامي، وهما من المتناقضات حيث أن الحركة الجدلية بينهما هي حركة متناقضة تفرزها التناقضات الداخلية للحياة الإنسانية في مجال المعرفة وعلوم الاجتماع والاقتصاد، والتي ينتج عنها دائماً مجالات جديدة في التشريع كمّاً ونوعاً. وهذان النقيضان هما الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع وبالتالي تطوره وبدونهما يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان». وهذا يدل على أن قرآن الكاتب الذي يستدلّ به ليس قرآن المسلمين بل هو النظرية المادية (الديالكتيكية) والنظرية المادية التاريخية، فهما ـ كما يعترف ـ أساس الفهم والإدراك عنده. ويستطيع أن يُلبِس الإسلام بأي وقت (برنيطة) أو طربوشاً أو عمامةً كما يريد. صدق الله العظيم القائل: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج الآية: ٤٦]. وحيث أن إسقاط التكاليف الشاقة الثابتة بالشرع كالتضحية بالنفس والمال والأهل والمتاع هو إسقاط للأحكام الثابتة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَـٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة الآية: ٢٤]، وحيث أن الإنسان بطبعه يحب المتاع والشهوات (نساء، أموال، بنين، جاه..) لأن هذه مظاهر الغرائز الطبيعية ولا عيب في ذلك بل هو أمر فطري طبيعي وليس بمذموم شرعاً، فإنه يجوز حسب مفهوم الكاتب أن يحنف الإنسان بأي اتجاه يراه لتلبية مطالب هذه الغرائز إذا ما اصطدمت مع الأحكام الشرعية بحجة أن الأحكام الشرعية ثقيلة والإسلام يريد اليُسْر ولا يريد العُسر. ولذلك فليس هناك ما يمنع من إباحة الربا والرشوة وأن تخرج المرأة عاريةً لإمتاع الرجال. فنظرية الحنف عند الكاتب ما هي إلا وسيلة

للخروج عن أحكام الإسلام لنسف هذه الأحكام لمجرد أنها ثقيلة أو لا تلائم هذا العصر أو لا تلائم التطور. وقد نسي الكاتب، أو تناسى، أن شريعة محمد ﷺ التي أوحيت إليه من ربّه هي الأساس والركيزة لكل حكم وهي مقياس الأعمال عند المسلمين وليس الواقع أو الحرج أو المشقة أو العصر أو التطوّر. فالمسلمون يجعلون الواقع موضعاً للتفكير وليس مصدراً للتفكير ويجدون حلول مشاكلهم وعلاقاتهم من الأدلة الشرعية الواردة في الكتاب والسنة وما دلّ عليهما ويطبقونها على كل ما يتجدد من حوادث ومشاكل بغض النظر عمّا إذا كان فيها مشقة أو كان فيها سهولة أو أنها ملائمة للعصر أو غير ملائمة. فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «حُفَّت النَّارُ بالشّهَوَاتِ وحُفَّتِ الجنّةُ بالمَكَارِه. . .» رواه مسلم. فلو أخذ المسلمون الأوائل بنظرية الكاتب في الحَرَج والمشقة لما فتحوا البلاد ولما دانت لهم العباد من الصين إلى الأندلس.

ونظراً لأن الكاتب عَمَدَ إلى تأويل بعض الآيات القرآنية في تبنّيه لنظرية الحنف، فإنّنا نودّ الآن أن نبطل استدلاله بتلك الآيات حسب الآتي، فقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة الآية: ١٨٥] جاء بعد قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة الآية: ١٨٤]، فهو دليل على الرُّخَص التي رخَّصَ فيها الشارع للمسلمين من إباحة الفطر في السفر والمرض وغيرها من الرخص الشرعية. فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «إنّ الله يحبُّ أن تُؤتَىٰ رُخَصُه كما تُؤتى عزائمه. .» رواه البخاري. ولذا فتلك هي إذن خاص في موضوع الرخص الشرعية وهو حكم جاء دليله من الشرع وليس من العقل. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٧٧ وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج الآية: ٧٧]، يعني أن هذه التكاليف برغم أنّها شاقة إلاّ أنّها ضمن إمكانيات البشر، ولو لم تكن ضمن إمكانيات البشر لما كلف الله الناسَ بها ـ لأنه جلّ وعلا لا يكلف الإنسان بما لا يطيق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة الآية: ٢٨٦]. فالدين إذن ليس شاقًّا لدرجة عدم التحمل أو عدم القدرة للبشر، بل كل تكليف هو ضمن إمكانياته.

ولكن بعض التكاليف قد لا تتمشى مع أهواء ونزوات الإنسان، فالكسب بالرشوة أسرع وأسهل من الكسب بالعمل وأن يغش الطالب في الامتحان أقل مشقة من أن يدرس والأمثلة على ذلك كثيرة فالنفس أمّارة بالسوء ومدفوعة بنزع الشيطان.

ومع ذلك فقد أبقى الله سبحانه وتعالى باب التوبة مفتوحاً أمام العاصين بقوله: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ ﴾ [الزُّمر الآية: ٥٣]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ ﴾ [النساء الآية: ٤٨].

الفصل الثاني

النظرية الحَدّيّة عند الكاتب

إنّ نظرية الكاتب في الحدود لا تعدو أن تكون وجهاً آخر لنظريته في الحنف ـ الميل ـ التي بحثناها ونقضناها وأثبتنا فسادها لكونها ليست من الإسلام في شيء، بل هي من مفرزات النظرية المادية والتاريخية، فالكاتب لم يعتبر الإسلام قادراً ـ كما يفهمه المسلمون ـ على حل مشاكل هذا العصر، واعتبر الواقع الحياتي للناس هو الأساس في حل مشاكلهم، سواء أكان ذلك من الأعراف أو العادات أو الحاجات التي تصوّرها الكاتب. وحيث أن الكاتب يؤمن بأن السنّة النبويّة ليست هي من الوحي، ويعتقد أنها مجرد اجتهادات وآراء وضعها الرسول عليه الصلاة والسلام كمنهج لتطبيق أحكام أمّ الكتاب حسب فهمه لواقع شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت بحيث تتناسب تلك الحلول مع ذلك الواقع، فالإسلام في نظره قابل للتعديل والتغيير في كل زمان ومكان ليتلاءم مع واقع الناس المتغير، واعتبر ذلك شرفاً عظيماً للإسلام، لافُضَّ فوه. ففي النظرية الحَدِّية التي ابتكرها الكاتب العبقري يقول إنه يجوز للمسلمين أن يفهموا أحكام الإسلام حسب واقعهم وزمانهم طالما أنهم لا يتجاوزون حدود الله التي فسّرها الكاتب سواء في العقوبات أو الأخلاق أو العبادات، فمثلاً يقول إن الحد الأعلى لفائدة الربا هو ١٠٠٪ استناداً لقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران الآية: ١٣٠]، أي أنه يجوز أن تكون الفائدة الربوية بين صفر و ١٠٠٪ حسب ما يراه الناس في واقع زمانهم ومكانهم. كما يقول إن حدود لباس المرأة هو بين ستر الجيوب

وإظهار الوجه والكفّين فيجوز للمرأة المسلمة التحرك بين هذين الحدّين وحسب واقع المجتمع الذي تعيش فيه وحسب الأشخاص الذين يرونها.

ولكون هذه النظرية الحدّية منبثقة عن نظرية الحنف، فإن الاستدلالات التي أثبتنا بها فساد نظرية الكاتب في الحنف هي نفسها دليل على فساد نظريته في الحدود. ولكن نزيد على ذلك للإيضاح ما يلي:

١ ـ الحدّ في اللغة:

جاء في القاموس أن الحدّ هو الحاجز بين الشيئين. وحدّ الشيء منتهاه، و (حد) من باب (رد). و (حدّدها) أيضاً (تحديداً) و (الحد) المنع ومنه قيل للبواب السجّان (حدّاد) إمّا لأنه يمنع من الخروج أو لأنه يعالج الحديد من القيود، و (المحدود) الممنوع، و (حدّه) أقام عليه الحد بمعنى ردّ أيضاً. وإنما سمي حدًّا لأنه يمنع من المعاودة. و (أَحْدَتِ) المرأةُ امتنعت عن الزينة والخِضاب بعد وفاة زوجها أو يُقال (حَدّتْ) تَحُدّ وتحِدُّ (حِداداً) ولم يعرف الأصمعي إلا الرباعي أي (أحدت) و (المُحَادّة) المخالفة ومنع ما يجب أو كذا (التّحادّ) و (الحديد) معروف سُمّي به لأنه منيع. و (حَدّ) السيف يحِدّ، بالكسر، (حَدّه) أي صار (حادًّا) و (حديداً). وسيوف حِدادٌ وألسِنةٌ حِدادٌ و (الحِداد) أيضاً ثياب المأتم السود. و (الحِدّة) ما يعتري الإنسان من النَّزَق والغضب نقول (حَدَدْتُ) على الرجل. و (تحديد) الشفرة و (إحدادُها) و (استحدادها) بمعنى واحد. و (أَحَدَّ) النظرَ إليه و (احتدّ) من الغضب فهو (مُحتَدّ). هذا ما ورد في القاموس بخصوص لفظ (حد) وما يُشتق عن هذا الفعل من اشتقاقات واستعمالات حسب لغة العرب الأقحاح وكلها لا تخرج عن معاني أن الحدّ هو الحاجز بين شيئين وأنّ الحَدّ هو الممنوع والمحظور. وأن الحدّ هو المنيع ومنه الحديد وما ينتج عنه من بأس وقوة، والحد الدقيق كالشفرة. والغضب من الحد والحِدّة. والمُحَادّة من (حادّ) ومنها المخالفة كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة الآية: ٢٢].

ولا شك أن المقصود من بحثنا هنا هو الحدّ الذي بمعنى الحظر والمنع

والحاجز. ولذلك قيل حَدّ الشفرة وحَدّ السيف ـ وحدود الدولة، لأن الحدّ دقيق ومرهف وحسّاس. فما كان على يمينه فليس بحد وما كان على يساره فليس بحد، وما كان أقل منه فليس بحد وما كان أكثر منه فليس بحد وإلا لما كان هناك معنى للحدّ من حيث اللغة. فعندما ترسم حدود الدولة على الخريطة التي تمثل الواقع ويفصِّل ذلك الدستور بدقة يجعل أي تجاوز من دولة مجاورة على حدود الدولة الأخرى ولو بشعرة تجاوزاً على حقوق الدولة وسيادتها وكرامتها وهيبتها. فما قاله الكاتب من مغالطة بأن الوقوف عند الحدّ لا على الحد إنْ هو إلا لعب بالألفاظ يخالف الواقع الصحيح الذي يفهمه العقل لمعنى الحد لأن هذا المعنى تعريف للحد وهو حكم على واقع الحد ما هو، أي معنى توصل إليه العقل عن طريق الإدراك العقلي وليس عن طريق التصور أو التخيّل وإلا فقد الحدُّ معناه ولم يعد يمثل واقعاً معيّناً يفهمه العقل.

٢ ـ الحد في الشرع:

لم تخرج الحقيقة الشرعية عن معنى الحقيقة اللغوية في فهم معنى الحد بشكل عام بأنه هو المنع والحظر وعدم التجاوز لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء الآية: ١٤]. والغريب أن الكاتب كعادته يعيد الضمير في حدوده على الله وليس على رسوله أو على الله ورسوله علماً بأنّ الضمير من شأنه أن يعود على ما هو أقرب وليس على ما هو أبعد. وفعل ذلك بالطبع ليخرج سنة الرسول عليه الصلاة والسلام من دائرة الوحي ويخرجها كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي كما أوضحنا ذلك في بحث السنة. وقال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة الآية: ٢٢]، وهنا المحادّة بمعنى الممانعة والمخالفة. أي الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ليس من صفاتهم التساهل مع من يخترق حدود الله وحرماته.

٣ ـ واقع الحد ـ المناط:

لقد خلط الكاتب عمداً بين معنى الحدّ لغةً وشرعاً وهو النقطة الحديّة التي لا

يجوز تجاوزها يميناً أو يساراً صعوداً أو هبوطاً وبين عقوبة من يتجاوز هذه النقطة. فالحدود هي عقوبة يضعها المشرِّع على من يخترق حدَّه ويتجاوزه. فالسارق تقطع يده، والزاني العازب يجلد مائة والمتزوج يرجم، والقاتل العمد يقتل إن لم يصفح وليّ أمر المقتول، فهذه العقوبات شرعت ووجبت على من تحقق فيه أو عليه شروط معينة، وهذه الشروط هي من باب تحقيق المناط قبل تنفيذ العقوبة أو وجوب الحكم، أي هي شروط ماديّة لا بدّ أن يتحقق منها القاضي أو الحاكم. فالسارق تقطع يده إذا سرق النِّصاب من حرز مثله من غير حاجة أو فاقة ناتجة عن مجاعة عامة في البلد، أي ليس بشبهة تدرأ عنه هذا الحد. والزاني يُجلد أو يُرجم عندما يقرّ أي يعترف بذلك في مجلس قضاء ولا يتراجع عن إقراره، أو يشهد عليه أربعة شهود عدول بالوضعية التي كان فيها وقت الزنى من غير شبهة. وهكذا كافة الأحكام الشرعية عند تطبيق العقوبة. وذلك كله من باب تحقيق المناط، أي من باب انطباق الواقعة التي يستحقّ فيها الفاعل إقامة الحدّ عليه شرعاً. ولذلك يُحَدُّ السارق الذي انطبقت عليه شروط السرقة ولو أنه سرق ربع دينار ولا تقطع يد المختلس والغاصب وإن غصب أو اختلس الملايين، فالمغتصب أخذ المال جهاراً نهاراً عنوةً من صاحبه وأمام الناس والمختلس قد خان الأمانة التي في حوزته فهو معروف أيضاً ويُدان بالدليل المادي، أما السارق فإنه تخفى واقتحم حرمة الناس في مضاجعهم وفي أماكن أمنهم واطمئنانهم. فالشرع نص بعقوبة حَدّيةٍ على السارق إذا بلغ النّصاب وتوفرت فيه شروط السرقة ولم ينص بالقطع على المختلس أو المغتصب. وفرض عليه عقوبات تدخل في باب التعزير، ولا يقاس حدّ السرقة بحدّ النهب أو بمثله لأنه على خلاف القياس سبباً وموضعاً وعلّةً. فمثلاً نجد أن القانون في الولايات المتحدة قد أوجب في بعض الولايات عقوبة القتل على مغتصب المرأة حدًّا إذا توفرت فيه شروط الاغتصاب لكنه ترك الناس أحراراً أن يزاولوا نفس ما زاوله المغتصب وهو عمل الزنا إذا كان ذلك بالتراضي. فالحادثة واحدة هي الزنا، لكن شروط الزنا وكيفية حدوث العملية هي التي أوجبت على المشرع تشريع حدّ القتل على المغتصب. ويعلل المشرع الأمريكي ذلك بأنه صحيح أن العملية هي واحدة من حيث أنها

عمل جنسي يقع من رجل على امرأة، لكن العبرة في أن عمل الاغتصاب يكون قسراً وعنوةً وعن غير رضى وهذا يهدد أمن المجتمع ويوجد القلق عنده أفراداً وجماعاتٍ كما هو استهانة بكرامة المرأة. فالعقوبة إذن ليست لانتهاك العرض بل لانتهاك العرض غصباً. وهذا ما يسميه فقهاء المسلمين أجزل الله لهم الثواب بتحقيق المناط، أي بمدى انطباق النص على واقع الشيء الحاصل حتى يتم تطبيق الحكم الشرعي أو الحدّ، فمثلاً الشرع الإسلامي يوجب ثمانين جلدةً على شارب الخمر. ولكن ما هو الخمر الذي يشربه الإنسان حتى يجب عليه تطبيق الحد. فلا بد للقاضي أو الحاكم أن يعرف ماذا شرب ذلك الإنسان أولاً، أشرِبَ خمراً أم لا؟ وهل ثبت ذلك بإحدى وسائل الإثبات المعتبرة شرعاً؟ وهل منقوع الشعير أو العنب أو التمر أو الزبيب أو البطاطا يعتبر خمراً؟. هذا هو المقصود بتحقيق المناط الذي لا يجيز تطبيق الحكم الشرعي على الفاعل قبل معرفة الواقع. وقول الرسول عليه الصلاة والسلام هو الفاصل «ما أَسْكَرَ كثيرُهُ فقليلُهُ حرام. .» رواه أبو داود، أي إذا كان كثير هذه المادة يُسْكِر فهي خمرٌ وتقع على شاربها العقوبة. وليس المقصود بالإسكار هو وصول الشارب إلى درجة الترنّح، فدرجة الإسكار تختلف من الإنسان العادي الذي لم يشرب قط وبين المدمن الذي اعتاد الشراب. ويتحقق الإسكار على الإنسان العادي لا على المدمن، وعليه فالخمر ما خامَرَ العقل فإذن لا يشترط بالخمر اسمٌ أو مُسمّى معيّن بل هو كل مادة تخمّرت لدرجة كحولية وتناول منها شخص عادي كميةً كثيرة فأسكرته، فهي تسمّى خمراً وتصبح محرمةً. والرسول عليه الصلاة والسلام يقول «حُرِّمت الخمرة لعينها. .» رواه أحمد، أي عند انطباق واقع الإسكار على أي مادة كحولية تجعل منها خمراً سواءً أكانت في الحد البسيط كمنقوع الشعير أو كانت في الأشدّ كخمر العنب أو التّمر الذي بلغ درجة الفوران. هذا هو المقصود من تحقيق المناط شرعاً. ولعلم الكاتب فإن هذا ليس موجوداً فقط في الشريعة الإسلامية بل في كل التشاريع الوضعية كما ذكرت آنفاً في موضوع الاغتصاب. ومثال آخر على ذلك هو موضوع الإجهاض الذي ما زال قضية الساعة حتى الآن في الولايات المتحدة، فقضية الإجهاض أصبحت من القضايا الداخلية الرئيسية في الولايات المتحدة، وبات

على أي رئيس أمريكي أو مرشح للرئاسة إن كان جمهوريًّا أن يراعي هذا الموضوع وإلا فإنّه لن ينال أصوات من يسمونهم بالمحافظين. لكن ما هو الإجهاض المعتبر قانوناً عندهم والذي لا يجوز في بعض الولايات التي يسمونها محافظةً أن يقوم به أي طبيب أو إنسان عادي؟ إن الإجهاض عندهم غالباً إسقاط الجنين بعد أن يصبح في الرحم ويتخلّق، وبعض الولايات تحدِّد ذلك بمرور أربعة أسابيع أو أكثر على الإخصاب. هذا هو مناط الإجهاض، ولذلك يحرم على أي طبيب أو أخصائي أن يقوم بهذا الفعل تحت طائلة تجاوز القانون سواء أكان الجنين في الحدود الدنيا من التكوّن أو العليا في وقت الولادة الطبيعي. هذا هو واقع تحقيق المناط شرعاً وقانونًا الذي يقوم به القاضي أو الحاكم قبل إصدار الحكم بالعقوبة الحَدّيّة، وهذا هو الخلط الفاحش الذي ارتكبه الكاتب بين معنى الحدّ وإيقاع العقوبة على مَنْ لا يلتزم بالحد. فحسب نظرية الكاتب هناك حَدٌّ أعلى وحَدٌّ أدنى وحالات بين الأعلى والأدنى. فتجده (أي الكاتب) يبحث في المناط، أي في الواقع، ولا يبحث في الحدّ، أي العقوبة التي تنطبق على واقع معين. ولذلك قام بوضع حدود عليا وحدود دنيا بمعيار غريب على الشرع وحتى على العقل. يتجلى ذلك بدقة في بحثه حدود عورة المرأة المسلمة، وفي حدود الربا حيث ركز في بحثه في هذين الوضوعين على الواقع المادي كما يسميه، أي من حيث تحقيق المناط. أي ما هو يعتبر عورة وما الذي يعتبر من الربا، وما أثر العرف والعادات في ذلك بالنسبة للباس المرأة وما واقع المُرَابي وآخذ الربا والحاجة إلى ذلك أو عدم الحاجة ظانًّا بذلك أنه يبحث أحكاماً شرعية. بينما هو يبحث بوقائع عادية مادية فقط. ثم نصّب نفسه إلٰهاً مشرِّعاً بعد أن فهم الواقع، أي المناط وأخذ يعطي الأحكام حسب مناسبتها لظروف الحياة المادية أم عدم مناسبتها. ولذلك اعتبر عورة المرأة المسلمة في الحياة العامة خارج بيتها هو الجيوب (ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتَيْن) وما عدا ذلك ليس بعورة، على اعتبار أن الجيب كما فهمه من القاموس هو كل ـ ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق! كما اعتبر الآية الكريمة ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٩]، بأنها آية تعليميّة لا تشريعيّة. بقوله إن الجلباب هو للحماية وهو اللباس الخارجي. وفسّر الحماية

بأنها من الأذى الخارجي وهو نوعان طبيعي واجتماعي. فالأذى الطبيعي هو المتعلق بالبيئة الخارجية (الطبيعية) من درجات الحرارة والرطوبة، وللمؤمنة أن تلبس ما يلائم الأحوال الجوية الخارجية بحيث لا تعرّض نفسها للأذى الطبيعي كالرشح والانفلونزا. أمّا الأذى الاجتماعي ففسَّره بأنّ على المؤمنة أن تلبس لباساً خارجيًّا وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لا تكون عرضةً للسخرية وأذى الناس. وإذا لم تفعل ذلك فستعرّض نفسها للأذى. وهذا الأذى الذي ستتعرض له هو عين عقوبتها لا أكثر من ذلك، أي دون أن يكون هناك أي تَبِعةٍ عند الله من ثواب أو عقاب كما يقول بالحرف الواحد. أي أن المرأة إذا خرجت في الطريق عاريةً وأظهرت الجيوب فليس عليها عقوبةً من الله سبحانه وتعالى لأنّ ستر الجيوب أتى بآية تعليميّة لا تشريعيّة كما يقول، لأنّ الجلباب هو للحماية من الأذى الاجتماعي والطبيعي فقط، فإذا رغبت المرأة أن تخرج عاريةً إلى المجتمع فذلك على مسؤوليتها.

أما أمام المَحَارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق فهي تجلس معهم كما خلقها الله عارية من كل شيء. وليس للأب أو الأخ أو العمّ إذا جلست ابنته أو أخته أو ابنة أخيه أمامه عارية تماماً في البيت، ليس له الحق أن يقول لها إذهبي والبسي ثيابك فإنّ ظهورك أمامي على هذا الشكل حرام. فأكثر ما يستطيع أن يقول لها هذا عيب ولها أن تلبس أو تبقى عارية!.

وكما يقرر أنّ المرأة إذا خرجت عاريةً في الحياة العامة ـ الطريق والعمل ـ أمام الناس وفي المجتمع فقد خرجت عن حدود الله لأنّ عليها من باب التعليم والإرشاد ـ أن تستر جيوبها فقط. وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيءٌ وحتى وجهها وكفيها فقد خرجت أيضاً عن حدود الله ورسوله. وهكذا يقرر أنّ لباس معظم نساء أهل الأرض يقع بين حدود الله ورسوله أي بين الخروج عارية للمجتمع ـ باستثناء الجيوب ـ وبين سَتْر كل جسدها باستثناء الوجه والكفين! فمن الغريب هنا أن يعترف بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام الذي يجيز إظهار الوجه والكفّين في الحياة العامة علماً أنه ينكر السنّة من أساسها. فلا شك أن هذا الحديث أعجبه في الاستدلال فأخذ به وترك الباقي على عادته. وما شرحناه في

هذه الفقرة من التفريق بين المناط والحد ينطبق على كل ما أسماه الكاتب (حدود الله) سواء في الربا أو الرشوة وحدّ الحرابة.

إن الفقيه والقاضي والحاكم كلٌّ منهم يبحث في واقع الرّبا شرعاً وليس عقلاً أو عرفاً، وكذلك واقع الرشوة وواقع الحرابة (قطع الطريق). وقد اختلفت أفهام الفقهاء والعلماء في تحديد مناط الرّبا والرشوة والحرابة، أي ما هو الواقع المادي (الحقيقي) الذي يجعل هذا الفعل يعتبر ربا أو رشوة أو من الحرابة شرعاً لا عقلاً ولا عرفاً. لكن الفقهاء جميعاً لم يختلفوا أبداً على حرمة الربا والرشوة والحرابة وما إلى ذلك من أحكام شرعية.

٤ ـ الحَدّ يُدرَك من منطوق النص:

خلط الكاتب بشكل سافر بين الألفاظ والتراكيب (النصوص) الشرعيّة التي تدل على الحدود وبين النصوص الشرعية التي تدل على سائر الأحكام الشرعية. فقد خلط بين دلالة النص من حيث المنطوق ودلالة النص من حيث المفهوم. لأنّ الحدود في الشريعة الإسلامية كغيرها من الشرائع الوضعية تُدرَك من منطوق النص الحَدّي الذي لا يجوز فيها الزيادة أو النقصان صعوداً أو هبوطاً. ولا يجوز الاجتهاد فيه من حيث إيقاع العقوبة بعد ثبوت الواقع أي ـ المناط ـ الذي دلّ بالإثبات المادي على أن الفعل قد حدث وبالكيفية والشروط الشرعية التي توجب إيقاع الحدّ. لذلك فإنّ الحدود بالمعنى الشرعيّ في نظام العقوبات الإسلامي سِتٌّ، لا تزيد ولا تنقص، دلّت عليها النصوص الشرعية بمنطوقها وحدّدت عقوبتها بشكل حدّي كحدّ السيف الصارم الدقيق، لا يزيد ولا ينقص. فليس هناك حدّ أدنى ولا أعلى، فلا يتحقق القطع بالشفرة أو بالسيف إلا بالحدّ وللشفرة والسيف حدّ واحد، لا حدًّا أعلى وحدًّا أدنى. والحدود الشرعية بموجب التشريع الإسلامي هي كالآتي:

حد السرقة:

قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة الآية: ٣٨]. وبموجب فعل الرسول عليه الصلاة

والسلام وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم بعده فإنّ القطع يتمّ من المعصم ليد واحدة وباستخدام آلة حادة مريحة. وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام جواباً لأسامة بن زيد رضي الله عنهما عندما تشفّع لامرأة من سادة قومها: «وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها». ولذلك فلا شفاعة في الإسلام في حدّ من حدود الله. ومع أن حديث الرسول عليه الصلاة والسلام في موضوع السرقة يشير إلى فاطمة، إلا أنه تنطبق عليه القاعدة الشرعية التي تقول: إنّ الأصل بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. كما أن الآية الكريمة: ﴿والسارق والسارقة..﴾ نزلت بخصوص سرقة مِجَنٍّ صفوان رضي الله عنه لكنها عامّة في كل من يسرق. وهذا هو أساس التشريع، أي بعد أن يتم إثبات حدوث السرقة مناطاً بإثبات حصول الواقعة، فالحدّ واقع لا محالة كما ذكره النصّ بدلالة المنطوق.

حد الحِرابَة:

لقد ثبت حد الحرابة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ [المائدة الآية: ٣٣]. فمنطوق هذا النص يوجب إيقاع حد الحرابة على من يثبت عليه القيام بالفعل الذي يعتبر حرابة. أما مفهوم النص فهو لا يتعلق بإيقاع الحد زيادةً أو نقصاناً وأن له حدًّا أعلى أو حدًّا أدنى، بل يتعلق في مفهوم (أو) التي هي للتخيير في إيقاع عقوبة القتل مع الصَّلْب أو في قطع اليد والرجل من خِلاف أو في النفي من مكان وقوع الحادثة إلى مكان آخر، أي جواز أن تتمّ العقوبات مجتمعةً أو إحداها أو بعض منها. فهذا الحكم المنصوص عليه في الآية واقع لا محالة ولا يجوز تغييره بتغير الزمان والمكان والمصلحة والعرف، فهو لا يزيد أو ينقص حسب الواقع أو عرف الناس في مفهوم الهمجية وحقوق الإنسان التي أصبحت شعاراً واهياً للدول الغربية. فإنّ أمن الدولة وأمن المجتمع يوجب إيقاع هذه العقوبة بالتشهير المناسب حتى يعلم المجرم بأن من يروّع الناس ويرهبهم ويسلبهم ويقطع الطريق سينال هذه العقوبة التي تتناسب مع جريمته النكراء. ومثل هذا

المجرم يكون عادةً ضمن مجموعة تقوم بالإرهاب والسلب أو النهب أو القتل، وفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين..﴾ أي ليس فرداً بل مجموعة خارجة عن الدولة. فإن قَتَلوا فقط قُتِلوا. وإن قَتلوا وأخذوا الأموال قُتلوا وصُلِبوا. وإن قَتَلوا وأخذوا الأموال بشكل أوجدوا الرّهبةَ عند الرعيّة، قُتلوا وصُلِبوا وقُطّعت أيديهم وأرجلهم من خِلاف. وإن قَتَلوا وأخذوا الأموال وأرهبوا الناس كمجموعات وارتكبوا الموبقات كاغتصاب النساء تنقل جثثهم إلى خارج المنطقة التي نفِّذ فيها حكم القتل مع قطع الرجل واليد من خِلاف، والصلب إلى مناطق أخرى ليراهم الناس فيها على هذه الحالة حتى يكون ذلك عبرةً لأهل المنطقة التي وقع فيها قطع الطريق ولمناطق أخرى في الدولة. ومفهوم نصّ الآية يحتمل طبعاً أفهاماً أخرى في كيفية تطبيق الحد ولكن أي فهم ليس فيه زيادة للحد أو انتقاص صعوداً أو هبوطاً حسب نظرية إسحاق نيوتن كما يقول الكاتب.

حدّ الزّنا:

إن حدّ الزنا ثابت على الرجل والمرأة غير المتزوجين وهو مائة جلدةً لكل منهما، وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور الآية: ٢] فمنطوق النص يحتّم إيقاع الحدّ على الزاني والزانية غير المُحْصَنَيْن ولا اجتهاد فيه بعد التثبّت بالدليل الشرعي، من وقوع الفعل. أمّا من هو المُحْصَن؟ هل الذي تزوّج سابقاً وطلّق هو مُحْصَن أم غير محصن فهذا يختلف فيه الفاهم للنص ويقع فيه الاجتهاد. وهو ليس بزيادة الحد أو إنقاصه حسب الواقع والعرف كما يقول الكاتب.

أما الزاني والزانية المحصنين فحدّهما هو الرجم حتى الموت وذلك ثابت من فعل الرسول عليه الصلاة والسلام عندما رجم الغامدية وماعِزاً بإقرارهما وبثبوتهما على هذا الإقرار، إلاّ أنه روي أن ماعزاً هرب أثناء تنفيذ الرجم كما ثبت في الحديث، لكن الصحابة رضوان الله عليهم تابعوه ورجموه حدًّا حتى الموت. وعندما علم رسول الله ﷺ بهروب ماعز أثناء الرجم قال: «هلاّ تركتم

صاحبكم..» رواه مسلم. ومفهوم الحديث أنه يجوز لمن يثبت عليه فعل الزنا باعترافه أن يتراجع عن هذا الاعتراف في أي وقت من الأوقات وينجو من الرجم حيث لا يجوز إيقاع الحدّ عليه بعد تراجعه عن اعترافه كما ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام «فهلا تركتم صاحبكم..». وهذا بالطبع خلاف من يثبت عليه الزنا بشهادة أربعة شهداء فيُجلَد أو يُرجَم حدًّا بعد ثبوت الفعل بالشهادة الشرعية المعروفة من حيث عدد الشهداء وشروط الشهادة وصفات الشهود.

قذف المُحْصَنَات:

حَدّ قذف المُحْصَنات ثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور الآية: ٤]. فعقوبة من يتهم مؤمنةً بالزنا دون أن يأتي بأربعة شهداء ثابت وواضح من مدلول النص ولا مجال فيه للحدّ الأعلى والأدنى الذي يتحدث عنه الكاتب وإسحاق نيوتن. لكن الاختلاف في الفهم يكون قائماً فقط في مواصفات المحصنات وصفاتهن وكيفية الجلد بقوّة وضعف وليس في العدد وما إلى ذلك من تحقيق مناط الأفعال الذي فهمه الكاتب حدوداً دنيا وعليا ومستقيمة وما إلى ذلك.

حد القتل على القاتل العَمْد:

هذا الحدّ ثابت بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾﴾ [الإسراء الآية: ٣٣]. وبقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة الآية: ١٧٨]. فمفهوم دلالة هاتين الآيتين - لا يدع مجالاً للشك أو الاجتهاد بأن قاتل العمد يُقتل إذا لم يعفُ عنه أهل المقتول. أما قاتل الخطأ فلا يُقام عليه الحد إنما له حكم آخر كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم

مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾ [النساء الآية: ٩٢].
فهذه الآية تبيّن أن على قاتل الخطأ دفع ديّة تسلّم لأهل المقتول إلا إذا سامح أهل المقتول ورفضوا أخذ الدية التي هي حقهم. وعلى القاتل كذلك أن يقوم بإطلاق عبد رقيق فإن لم يتمكن من ذلك إما لعدم وجود العبد أو لعدم قدرته المالية لشرائه وعتقه فإنه يلزم عليه أن يصوم شهرين متتابعين. إذن مدلول الآيات الذي يوجب إيقاع حدّ القتل على القاتل عمداً لا مسوّغ فيه للاجتهاد زيادةً أو نقصاناً أو حدًّا أعلى وأدنى. أما عفو ولي الأمر فليس له علاقة بزيادة الحد أو نقصانه بل هو حق له من الله تعالى أن يطلب تنفيذ حكم الله أو يسقط حقه في ذلك. أما القتل الخطأ فلا حدّ فيه بدلالة منطوق النص، بل هناك حق لولي الأمر والأهل في الديّة، وعلى القاتل أن يعتق رقبةً إذا أمكن أو صوم شهرين متتابعين. فالحكم الشرعي في حق قاتل العمد يختلف عن الحكم الشرعي في حق قاتل الخطأ. فقاتل العمد يُقتل حدًّا إن لم يعفُ أهل المقتول، وقاتل الخطأ لا حدَّ عليه، وليس القتل الخطأ من الحدود حتى يكون هناك زيادة أو نقصان. فالحد يقع على من ثبت عليه القتل العمد بالبيِّنات التي حدّدها الشرع، وهي البيّنات التي يتم بها تحقيق المناط. فعندما يحصل قتلٌ يتمّ البحث والتحقيق فيه هل هو قتل عمد أو خطأ أو شبه عمد، ويحدّد ذلك واقع الحادثة وواقع مرتكب القتل والأداة التي استعملها والكيفية التي جرى فيها الفعل. . . الخ، فمن ثبت عليه بالأدلّة المادية أن قتله عمداً قُتِل، ومن ثبت أنه خطأ أو شبه عمد لم يُقتل وتقع عليه الأحكام الأخرى المذكورة آنفاً. إذن ليس هناك حدّ أدنى وحدّ أعلى بل هناك جرائم مختلفة ولها عقوبات مختلفة حدّدها الشرع، وذلك أيضاً ثابت في قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله وإجماع الصحابة من بعده بإقامة حدّ القتل على القاتل عمداً وعدم إقامته على القاتل خطأ.

حَدّ المُرتدّ:

حدّ الرِّدة ثابت بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «مَنْ بدَّل دينَه

فاقتلوه. .» رواه البخاري. وبأحاديث أخرى كثيرة، وبفعله عليه الصلاة والسلام وبإجماع الصحابة من بعده. وقد روى البخاري في باب استتابة المرتدين ـ «أن الرسول ﷺ أرسل أبا موسى إلى اليمن ولحق به معاذ فلمّا قدم عليه ألقى له وسادة، وقال إنزل فوجد عنده رجلاً موثوقاً قال ما هذا، قال كان يهوديًا فأسلم ثم تهوّد، وقال إجلس، قال لا أجلس حتى يقضى قضاء الله ورسوله فأمر به فقُتل. .» رواه أبو داود. ولا يُقتل المرتد على أقوى الروايات الصحيحة إلاّ بعد أن يُستتاب ثلاثاً، فإن رفض العودة إلى الإسلام يقتل. وليس هناك حدّ أدنى وحدّ أعلى فلا عقوبة إلا القتل إن لم يتب المرتد ويعود إلى الإسلام بعد إفهامه واستتابته. ونذكر هنا من باب الفائدة أمراً يدور في ذهن البعض وهو لماذا يُقتل المرتد بينما يقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة الآية: ٢٥٦]. والجواب على ذلك أنه صحيح أنّ الإسلام لا يُكره أحداً على الدخول فيه من أهل العقائد الأخرى وخاصة أصحاب الكتب السماوية لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، ولقوله عليه الصلاة والسلام «لا يُفْتَن يهودي عن يهوديته ولا نصراني عن نصرانيّته» وقوله: «من آذى ذميًّا فقد آذاني ومن آذاني كنت خصمه يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته»، وغير ذلك من الأحاديث. والواقع يؤكد ذلك حيث أنّ أربعة عشر قرناً مرت على ظهور الإسلام وأهل الكتاب موجودون ومحفوظة حقوقهم وذمّتهم ذمّة للمسلمين، ومعابدهم قائمة وحريّتهم في الاعتقاد مصونة.

فالإسلام لا يُكره أحداً على الدخول فيه ومن يدخل فيه يدخل عن رضا واطمئنان وبدون أي إكراه. لكن هناك عقداً مشروطاً لهذا الدخول الاختياري ويجب أن يعرفه الداخل في الدين، وهو بالرغم من أن الدخول اختياري إلا أن الخروج عن هذا الدين والارتداد عنه يوجب قتل المرتد. فإذا قبل بهذا الشرط يدخل وإلا فلا، وله الخيار في ذلك. فمن دخل ورضي بهذا العقد استحق العقوبة إن نَكثَ في العقد فهو الذي اختار أن يُقتَل إنْ ترك الإسلام لأنه رضي بهذا الشرط وهو عاقل بالغ راشد غير مُكره. فالعقوبة والشروط واجبة التطبيق في كل الدساتير والقوانين والعقود وليس هناك من يقول بغير ذلك من المسلمين وغير المسلمين.

وهكذا يتضح وضوحاً جليًا معنى الحدّ في الإسلام وأنه عقوبة لا تزيد ولا تنقص، وأنه يؤخذ من منطوق النص لا من مفهومه، أي لا مجال للاجتهاد فيه من حيث الزيادة أو النقصان. وذلك على خلاف سائر الأحكام الشرعية الأخرى قد تؤخذ من النصّ بدلالة المنطوق وقد تؤخذ بدلالة المفهوم التزاماً أو تضمناً أو إشارةً من علّة صريحة أو ضمنية أو مستنبطة. ولذلك يقاس على هذه الأحكام في حالة وجود علة شرعية تقتضي القياس. وقد قام الكاتب بإجراء خلط كبير بين حدود العقوبات وسائر الأحكام الشرعية الأخرى وأدخل الأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة التفصيلية مفهوماً بأحكام الحدود الستة في العقوبات والتي دلّ عليها النص منطوقاً من حيث الكيفية ـ التنفيذ ـ ومن حيث الشروط والعدد. فهذا يدل على عدم فهم الكاتب لطرق الاستدلال الشرعيّة، حيث قام مثلاً بإدخال أحكام المرأة وحياتها الخاصة والعامة في الحدود الشرعية واعتبر أحكام الناس والنظر واللمس والاختلاط من الحدود! كما أدخل حكم الربا الواضح حرمانيّته بالنصوص في مسألة الحدود، حدًّا أعلى وحدًّا أدنى. علماً أن هذه هي أحكام شرعية لا علاقة لها إطلاقاً بمسألة الحدود التي تنحصر في نظام العقوبات في الإسلام ولا تتعدّاها إلى الأحكام الشرعية الأخرى. وهذا يؤكد مجدداً فساد طرق الاستدلال عند الكاتب من حيث اللغة والواقع وأصول الفهم. فما تحدث عنه كحدود عليا وحدود دنيا للعقوبات ولكافة الأحكام الأخرى ما هو إلا هذر وخلط وتحريف ساقط لمبادىء الدين والشريعة ولا أساس له من الناحية الشرعية (التي ليس لها أي اعتبار عنده).

أسس النظرية الحَديّة عند الكاتب:

لا صحة لما ذكره الكاتب بأنه أتى بنظريته العجيبة في معنى الحدود في الإسلام من العالِم الغربيّ النصراني إسحاق نيوتن ذلك لأن إسحاق نيوتن بحث في الماديات والكاتب بحث في التشريعات. فالحقيقة أن الكاتب كعادته اختلس نظريته في الحدود من الفلسفة الماركسية، وبالضبط من بحث ماركس في كتابه (رأس المال) المتعلق بالقيمة الحدّية والعلاقة بين القيمة والمنفعة. وهذه النظرية

من أشهر نظريات كارل ماركس التي أخذها عن علماء الاقتصاد الرأسماليين وهاجمهم بها. وذلك أن آدم سميت الذي يعتبر زعيم المذهب الحرّ في إنكلترا والذي يعتبره الغرب واضع أسس الاقتصاد السياسي، أي النظام الاقتصادي الرأسمالي، قد عَرَّفَ القيمة فقال «قيمة أي سلعة تتوقف على كميّة العمل المبذول في إنتاجها. فقيمة السلعة التي يستغرق إنتاجها ساعتين تعادل ضعف قيمة السلعة التي لا يتطلب إنتاجها إلاّ ساعةً واحدة». وجاء بعده ريكاردو بإضافات على نظرية العمل هذه فقال في تعريف القيمة: «إن ما يحدد قيمة السلعة ليس هو مقدار العمل الذي يُبذل في إنتاجها مباشرة فحسب، بل لا بد أن يضاف إليه العمل الذي بُذِل في الماضي في إنتاج المعدات والأدوات التي تستخدم في عملية الإنتاج». وجاء ماركس بعد ذلك واتخذ من نظرية ريكاردو هذه للقيمة عند النظام الاقتصادي الرأسمالي سلاحاً لمهاجمة الملكيّة الخاصة والنظام الاقتصادي الرأسمالي بوجه عام، والذي استقرّ فيما بعد على أن تعريف قيمة السلعة يتحدد بثلاثة أمور رئيسية هي رأس المال بما في ذلك أدوات الإنتاج والمواد الخام، جهد العامل، وعامل العرض والطلب على السلعة. واعتبر ماركس أن الجهد هو العامل الوحيد الذي يحدّد قيمة السلعة ولذلك يحاول الرأسماليون إبقاء أجر العامل عند أدنى حد له حتى يتمكوا من تحقيق أعلى ربح. ولذلك كان العمال لا يأخذون أجرتهم إنما يأخذون ما يبقيهم أصحّاء وأحياء لكي يعملوا. ولهذا فإنه اعتبر أن الرأسمالي يسرق جهد العامل الذي هو فائض القيمة، وهو المقدار بين الجهد الحقيقي الذي بذله العامل لإنتاج السلعة والذي هو في الحقيقة كلفة إنتاج السلعة كما يرى ماركس، وبين سعر السلعة في السوق الذي فرضه الرأسمالي. بمعنى أنه هناك حدّ أعلى من الجهد قدّمه العامل وهناك حدّ أدنى من الأجر أخذه العامل، والفرق بين هذين الجهدين هو الذي سرقه الرأسمالي لأن جهد العامل أخذ لقاءه العامل أجراً متدنيًّا يحافظ به على بقائه حيًّا فقط. وحيث أن في السلعة التي أنتجها العامل كالرغيف مثلاً منفعة ـ أي إشباع ـ تختلف قوتها وضعفها، أي أن الخبز أكثر منفعة عندما يكون الإنسان في أقصى جوع وأقلّ منفعة عندما يكون في غاية الشبع، فهناك إذن حدّان لهذه المنفعة تتراوح بينهما قوة المنفعة. فيقول ماركس إن العامل

تحت النظام الرأسمالي لا يستطيع أن يصل إلى أعل حدّ لإشباع حاجاته إنما يبقى عند أدنى حد للإشباع، لأن الرأسمالي لا يعطيه إلا الأجر الذي يسدّ به رمقه لكي يبقى حيًّا. والإشباع يحدث بين أدنى حدّ وأعلى حد، وكل إنسان يستطيع أن يشبع متطلباته حسب ما يملك، ولذلك لا يستطيع العامل أن يتجاوز الحد الأدنى من إشباع حاجاته بينما يستطيع ذلك الرأسماليون فقط لأنهم يسرقون فضل قيمة جهد العامل. من هنا أتى كاتبنا العتيد بالنظرية الحدّية في الحدود الدنيا والعليا، أي من الفلسفة الماركسية، وليس كما ألصقها بإسحاق نيوتن زوراً وبهتاناً. وجاء بعد ذلك وفصَّل النظرية الحدية على الحدود في الإسلام فاستنتج منها أحكاماً شاذّةً ساقطةً سمّاها شرعيّةً زوراً وبهتاناً. فهو كما ذكرنا لا يرى إلا باتجاه واحد ولقد عقدت الماركسية على دماغه واستحكمت حتى انضبع بها عقله فسيطرت على مراكزُ الإحساس والربط عنده فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



الباب الرابع

أحكام فقهية في المرأة والرِّق

الفصل الأول: المرأة.
- تمهيد ـ أحكام عامة.
- عورة المرأة.
- المرأة والرجل أمام التكاليف الشرعية.

الفصل الثاني: الإسلام والرِّق.



الفصل الأول

المـرأة

تمهيد ـ أحكام عامة:

يخلط كثيرٌ من الناس بمن فيهم بعض علماء الدين وبعض علماء النفس والاجتماع عندما يكتبون وينظرون في موضوع المرأة. فالكثيرون يخلطون بين ما هو أنظمة للمجتمع يخضع لها الإنسان بوصفه إنساناً عاقلاً مكلّفاً بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة وبين ما هو من النظام الاجتماعي الذي ينظم العلاقات بين الرجل والمرأة على اعتبار الميل الفطري الغريزي الموجود في كل منهما للآخر حتى تستمر الحياة عن طريق استمرار النسل. وعلى هذا الأساس يجب على المفكّر أن يفصل بين ما هو معتبر من أنظمة المجتمع التي تنظم العلاقات التي تقوم بين الناس الذين يعيشون في مجتمع معين، بغض النظر عن اجتماعهم أو تفرقهم أو كون الفرد رجلاً أو امرأة، كعلاقات الاقتصاد والحكم والسياسة والمعاملات والعقوبات والتعليم، وبين العلاقات الخاصة الثنائية التي تربط الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل. فتجارة الرجل مع المرأة مثلاً هي من أنظمة المجتمع، أي هي من أنظمة الاقتصاد وليست من أحكام النظام الاجتماعي المخصوص بعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل التي تنظم غرائزهما وتحدد كيفية إشباع مظاهر غريزة النوع بما فيها الجنس والأبوّة والأمومة والعمومة والخؤولة والحنان والعطف. فحكم منع الخلوة بين الرجل والمرأة أو مسألة متى تملك المرأة طلاق نفسها أو متى يكون للمرأة حق حضانة الصغير، فإن كل ذلك من النظام الاجتماعي الذي يحكم علاقة الرجل بالمرأة وليس له علاقة بأنظمة المجتمع. أما مسألة هل يجوز أن

تكون المرأة عضواً في مجلس الشورى أو قاضية أو أجيرة (موظفة)، فكل ذلك من أنظمة المجتمع وليس له علاقة في تنظيم كيفيات إشباع مظاهر غريزة النوع عند المرأة وعند الرجل وكيف يتم ذلك الإشباع وما هي المشاكل التي تنتج عن الإشباعات الشاذة أو الخاطئة بالنسبة إلى الرجل أو المرأة على حد سواء.

ولذلك فإنّ عدم تفريق المفكرين بين ما هو من أنظمة المجتمع التي تحكم العلاقات بين جميع بني الإنسان ذكوراً وإناثاً وبين ما هو من النظام الاجتماعي الذي يحكم العلاقة الناتجة عن اجتماع المرأة بالرجل والرجل بالمرأة وما يتفرع عن هذه العلاقة، إن عدم التفريق هذا هو الذي جعل المجتمع الإسلامي في حالة ضياع بين متعصّب جاهل متمسّك بالعادات والتقاليد ولو خالفت شرع الله من قرآن أو سنّة، وبين حاقد خبيث مفتون بالحضارة الغربية بهرته ثمارها فعاش على قشورها ولم يتعمّق في داخلها. ولو عاد الجميع للدليل الشرعي من كتاب الله وسنّة رسوله، والتمسوا علاج المشكلات من الشرع لا من تصوّرات العقل والمنطق المتقلّبة حسب الظروف والأهواء، لوجدوا النظام الاجتماعي في الإسلام يعطي الحلول الدائمة لكل رجل وامرأة آمنا بالإسلام عقيدةً ونظاماً وأسلوب حياة. والعيش بموجب نظام الإسلام يعطي كلاًّ من المرأة والرجل الطمأنينة يقيناً وواقعاً ملموساً لأنهما يعيشان بموجب نظام وضعه لهما خالقهما سبحانه وتعالى بغض النظر عما إذا ناقض ذلك أفكار الغرب، أو خالف ما عليه الآباء والأجداد من عادات وتقاليد.

يقول الله سبحانه وتعالى في كتاب العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات الآية: ١٣]، ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦﴾ [الانفطار الآية: ٦]، كما يقول: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩﴾ [عبس الآية: ١٧ ـ ١٩]. فالله خاطب الإنسان بالتكاليف، وجعل الإنسان موضع الخطاب والتكليف، وأنزل الشرائع للإنسان، ويبعث الله الإنسان ويحاسب الإنسان ـ كإنسان ـ سواء أكان رجلاً أو امرأة. وقد خلق الله الإنسان امرأةً أو رجلاً في فطرة معينة تمتاز عن الحيوان، فالمرأة إنسان، والرجل إنسان، ولا يختلف أحدهما عن الآخر في الإنسانية، وقد هيأهما الله

لخوض معترك الحياة بوصف الإنسانية، وجعلهما يعيشان حتماً في مجتمع واحد، كما جعل بقاء النوع متوقفاً على اجتماعهما، وعلى وجودهما في كل مجتمع. ولا يجوز أن يُنظر لأحدهما إلا كما يُنظر للآخر، بأنه إنسان يتمتع بجميع خصائص الإنسان ومقومات حياته بما في ذلك العقل والغرائز والطاقات الحيوية. فجعل الخالق في كل من الرجل والمرأة الحاجات العضوية كالجوع والعطش، وقضاء الحاجة، ووضع فيهما غريزة البقاء وغريزة النوع، وغريزة التديّن. جعل في كل منهما قوة التفكير وهي نفس قوة التفكير الموجودة في الآخر، فالدماغ الموجود عند الرجل هو نفس الدماغ الموجود عند المرأة إذ خلقه الله دماغاً للإنسان وليس دماغاً للرجل أو المرأة، وذلك من حيث قوة الربط وتحليل المعلومات، إلا أن غريزة النوع وإن كان يمكن أن يشبعها الذكر من إنسان أو حيوان، أو غير ذلك، ويمكن أن تشبعها الأنثى من أنثى أو حيوان، أو غير ذلك. لكنه لا يمكن أن تؤدي الغاية التي من أجلها خلقت في الإنسان إلا في حالة واحدة، وهي أن يشبعها الذكر من الأنثى، وأن تشبعها الأنثى من الذكر. ولذلك كانت صلة الرجل بالمرأة، وصلة المرأة بالرجل من الناحية الجنسية الغريزية صلة طبيعية من أجل تحقيق الغرض الذي خلق الله له هذه الغريزة وهو بقاء النوع. أما إطلاق هذه الغريزة فهو مضرّ بالإنسان، وبحياته الاجتماعية ومخالف للغرض من وجودها وهو التكاثر والنسل لبقاء النوع. ولذلك كان لا بد من جعل نظرة الإنسان لهذه الغريزة منصبّةً على الغرض الذي من أجله وجدت في الإنسان، الا وهو بقاء النوع. وأما اللذة التي تحصل بالإشباع فهي أمر طبيعي وحتمي، سواء نظر إليها الإنسان، أم لم ينظر. ولذلك لا يصح أن يقال انه يجب أن تبعد نظرة اللذة والتمتع عن غريزة النوع، لأن هذا لا يأتي من النظرة، بل هو طبيعي وحتمي. ولكن النظرة تأتي من مفهوم الإنسان عن إشباع غريزة النوع، وعن الغاية من وجودها. ومن هنا كان لا بدّ من إيجاد مفهوم معيّن عند الإنسان عن غريزة النوع، وعن الغرض من وجودها في الإنسان، وأنها محصورة في صلة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل. وبهذه النظرة يتحقق إشباع الغريزة، ويتحقق الغرض الذي من أجله وجدت، وتتحقق الطمأنينة للجماعة التي تأخذ بهذا المفهوم، ولا بدّ أيضاً من تغيير نظرة

الجماعة ـ أي جماعة ـ من بني الإنسان إلى ما بين الرجل والمرأة من صلات الذكورة والأنوثة، أو بعبارة أخرى الصلات الجنسية، من نظرة مسلطة على اللذة والتمتع، لكون ذلك أمراً طبيعيًّا وحتميًّا للإشباع، إلى جعل النظرة منصبّةً على الغرض الذي من أجله كانت هذه الغريزة. إن النظرة الحقة إلى غريزة النوع وصرفها في وجهها الصحيح الذي خلقت له، يفسح المجال للإنسان ليقوم بجميع الأعمال ويتفرغ لكافة الأمور التي تسعده، ويسود مفهوم التعاون بين النساء والرجال في الحياة العامة لا مفهوم الجنس، أي تسيطر المفاهيم المربوطة بالعقيدة لا المفاهيم المربوطة بالغريزة بحيث يكون الاستمتاع استمتاعاً مشروعاً محقّقاً بقاء النوع، متفقاً مع المثل الأعلى للمسلم، وهو رضوان الله تعالى.

وقد جاءت آيات القرآن منصبةً على تنظيم الناحية الزوجية، أي على الغرض الذي كانت من أجله غريزة النوع. فجاءت الآيات مبيّنةً أن خلق الغريزة من أصله إنما كان للزوجية أي لبقاء النوع، أي أن الغريزة إنما خلقها الله للزوجية. وقد بيّنت ذلك بأساليب مختلفة، ومعاني متعددة، لتجعل نظرة الجماعة إلى صلات المرأة بالرجل نظرةً مسلطةً على الزوجية، لا على الاجتماع الجنسي، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء الآية: ١]. وقال: ﴿۞ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾﴾ [الأعراف الآية: ١٨٩]. وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد الآية: ٣٨]. وقال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل الآية: ٧٢]. وقال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم الآية: ٢١]. وقال: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [الشورى الآية: ١١]. وقال: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [النجم الآية: ٤٥، ٤٦]. وقال: ﴿وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾﴾ [النبأ الآية: ٨].

إن الله سلّط الخلق على الذكر والأنثى من ناحية الزوجية، وكرّر ذلك حتى

تظل النظرة إلى الصلات بين الذكر والأنثى منصبّة على الزوجية أي على النسل لبقاء النوع. وعمل على إزالة الوقائع والأفكار التي تثير الغريزة الجنسية من المجتمع بحيث لا تكون هي الأساس في العلاقة بين الرجل والمرأة في الحياة العامة. وكون المرأة تثير غريزة النوع عند الرجل، وكون الرجل يثير غريزة النوع عند المرأة لا يعني أن هذه الإثارة أمر حتمي الوجود كلما وجد الرجل مع المرأة أو المرأة مع الرجل، بل يعني أن الأصل في كل منهما أن يثير وجوده مع الآخر هذه الغريزة. فقد يوجدان معاً ولا تُثار هذه الغريزة، كما لو وجداً للتبادل التجاري أو للقيام بعملية جراحية لمريض، أو لحضور دروس العلم، أو غير ذلك. ولكن في جميع هذه الحالات وفي غيرها توجد قابلية إثارة الغريزة الجنسية بينهما، إلا أنه ليس معنى وجود القابلية وجود الإثارة، بل تحصل الإثارة من تحويل النظرة من قبل كل منهما إلى الآخر من نظرة لبقاء النوع إلى نظرة الذكورة والأنوثة. ولهذا لا يجوز أن يجعل وجود قابلية الإثارة لغريزة النوع عند الرجل والمرأة حائلاً دون اجتماع الرجال والنساء في الحياة العامة ودون التعاون بينهما. بل لا بد من اجتماع الرجل بالمرأة في الحياة العامة، ولا بد من تعاونهما. فهذا التعاون بين الرجل والمرأة ضروري للمجتمع وللحياة العامة. وهذا التعاون لا يمكن أن يحقق إلا بنظام ينظم العلاقة الجنسية بينهما، وينظم الصلات والاجتماع بين المرأة والرجل. ولا بدّ أن ينبثق هذا النظام عن النظرة إلى هذه الصِّلات بين الرجل والمرأة بأنها نظرة لبقاء النوع لا نظرة إثارة جنسية. وبهذا النظام يمكن اجتماع وتعاون المرأة والرجل في الحياة العامة. والنظام الوحيد الذي يضمن هناء الحياة، وينظم صلات المرأة بالرجل تنظيماً طبيعيًا هو النظام الذي تكون الناحية الروحية أساسه، والأحكام الشرعية مقياسه، بما في ذلك الأحكام التي تحقق القيمة الخلقية. وهذا النظام هو النظام الاجتماعي في الإسلام. فهو ينظر إلى الإنسان رجلاً كان أو امرأةً بأنه إنسان، فيه الغرائز، والمشاعر، والميول، وفيه العقل. ويبيح لهذا الإنسان التمتع بلذائذ الحياة، ولا ينكر عليه الأخذ منها بالنصيب الأكبر، ولكن على وجه يحفظ الجماعة والمجتمع، ويؤدي إلى تمكين الإنسان من السير قدماً لتحقيق هناء الحياة. والنظام الاجتماعي في الإسلام وحده هو

النظام الاجتماعي الصحيح، لأن هذا النظام يأخذ غريزة النوع على أنها لبقاء النوع الإنساني وينظم صلات الذكورة والأنوثة بين الرجل والمرأة تنظيماً دقيقاً، بحيث يجعل هذه الغرائز محصورة السير في طريقها الطبيعي، موصلةً للغاية التي من أجلها خلقها الله في الإنسان. وينظم في الوقت نفسه الصلات بين الرجل والمرأة ويجعل تنظيم صلة الذكورة والأنوثة جزءاً من تنظيم الصلات بينهما بحيث يضمن التعاون بين الرجل والمرأة من اجتماعهما معاً لما فيه خير الجماعة والمجتمع، والفرد. ويضمن في الوقت نفسه تحقيق القيمة الخلقية، وجعل المثل الأعلى رضوان الله حتى تكون الطهارة والتقوى هي التي تقرر طريقة الصلات بين هذين الجنسين في الحياة وتجعل أساليب الحياة ووسائلها لا تتناقض مع هذه الطريقة بحال من الأحوال. فقد حصر الإسلام صلة الجنس أي صلة الذكورة والأنوثة بين الرجل والمرأة بالزواج، ومُلْك اليمين، وجعل كل صلة تخرج عن ذلك جريمةً تستوجب أقصى أنواع العقوبات، ثم أباح باقي الصلات التي هي من مظاهر غريزة النوع الجنسي، كالأبوّة والأمومة والبنوّة والأخوّة والعمومة والخؤولة، وجعله رحماً محرماً. وأباح للمرأة ما أباحه للرجل من مزاولة الأعمال التجارية والزراعية والسياسية وغيرها، ومن حضور دروس العلم، والصلوات وحمل الإسلام كرسالة وغير ذلك.

كما جعل الإسلامُ التعاونَ بين المرأة والرجل في شؤون الحياة، وفي علاقات الناس بعضهم مع بعض، أمراً ثابتاً في جميع المعاملات. فالكلّ عباد الله، والكل متضامن للخير، ولتقوى الله وعبادته. وقد جاءت الآيات مخاطبةً الإنسان في الدعوة إلى الإسلام بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف الآية: ١٥٨]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾ [النساء الآية: ١]. وجاءت الآيات مخاطبة المؤمنين في العمل بأحكام الإسلام: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [الأنفال الآية: ٢٤]. وجاءت الآيات عامّةً شاملةً للرجل والمرأة: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة الآية: ١٨٣]، ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة الآية: ٤٣]، ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ [التوبة الآية: ١٠٣]، ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ ﴾ [التوبة الآية: ٦٠]، ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ

وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة الآية: ٣٤]، ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة الآية: ٢٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ﴾ [التوبة الآية: ٢٣]، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى الآية: ٣٨]. وقال عليه الصلاة والسلام: «من استأجر أجيراً فليوفه أجره». رواه البخاري، وقال: «من لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم». إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. فهي كلها عامة للمرأة والرجل، والقيام بها يمكن أن يحصل فيه اجتماع بين الرجل والمرأة، حتى ما كان القيام به فرديًا كالصلاة مما يدل على إباحة الإسلام للاجتماع بين الرجل والمرأة للقيام بما كلفهم به من أحكام وما عليهم أن يقوموا به من أعمال.

وقد احتاط الإسلام لكل ما قد يؤدي إلى الصلة الجنسية غير المشروعة ويخرج أيًا من المرأة والرجل عن النظام الخاص المشروع لتلك العلاقة. وشدّد في هذا المنع فجعل العفّة أمراً واجباً. وجعل استخدام كل طريقة أو أسلوب أو وسيلة تؤدي إلى صيانة الفضيلة والخلق أمراً واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. وحدّد لذلك أحكاماً شرعية معينة كثيرة منها:

١ ـ إنه أمر كلاًّ من الرجل والمرأة بغضّ البَصر، قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور الآية: ٣٠، ٣١].

٢ ـ أمر النساء أن يرتدين اللباس الكامل المحتشم الذي يستر كل ما هو موضع للزينة، إلاّ ما ظهر منها، وأنّ يدنين عليهن ثيابهن فيتسترن بها. قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور الآية: ٣١]. وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب، الآية: ٥٩]، أي لا يبدين محل زينتهن إلا ما ظهر منها (الوجه والكفّان)، والخمار غطاء الرأس والجيب طوق القميص، أي فتحة القميص من العنق إلى الصدر، أي ليجعلن خُمُرَهنّ على عنقهن وصدورهن. والإدناء من الجِلباب هو إرخاء الثوب إلى أسفل حتى القدمين.

٣ ـ منع المرأة من أن تسافر من بلد إلى آخر مَسِيرة يومٍ وليلة إلا ومعها مُحْرم. قال عليه الصلاة والسلام: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها» رواه مسلم.

٤ ـ منع الخلوة بين الرجل والمرأة إلا ومعها محرم. قال عليه الصلاة والسلام: «لا يخلوَن رجلٌ بامرأةٍ إلا ومعها محرم». رواه البخاري. وعن ابن عباس أنه سمع النبي ﷺ يخطب يقول: «لا يخلونّ رجل بامرأةٍ إلا ومعها محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجَّةً وإني اكتتبتُ في غزوةِ كذا، قال: «فانطلقْ فَحُجَّ مع امرأتك».

٥ ـ منع المرأة أن تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها، لأن له حقوقاً عليها، فلا يصح أن تخرج من منزله إلا بإذنه وإذا خرجت بغير إذنه كانت عاصية واعتبرت ناشزةً (لا تستحق النفقة). فقد روى ابن بطة في أحكام النساء عن أَنَس أن رجلاً سافر ومنع زوجته من الخروج فمرض أبوها فاستأذنت رسول الله ﷺ في عيادة أبيها فقال لها رسول الله ﷺ: «اتقي الله ولا تخالفي زوجك»، فمات أبوها فاستأذنت رسول الله ﷺ في حضور جنازته فقال لها: «اتقي الله ولا تخالفي زوجك»، فأوحى الله إلى النبي ﷺ «إني قد غفرت لها بطاعة زوجها».

٦ ـ حرص الإسلام على أن يجعل جماعة النساء منفصلة عن جماعة الرجال في الحياة الخاصة وفي المسجد والمدرسة وما شاكل ذلك. فجعل المرأة تعيش في وسط النساء والرجل يعيش في وسط الرجال، وجعل صفوف النساء في الصلاة متأخرة عن صفوف الرجال، وأن يكون عيش النساء مع النساء أو مع المحارم، فتقوم المرأة بأعمالها العامة كالبيع والشراء ونحوه على أن تذهب بعد العمل لتعيش مع النساء أو مع محارمها.

٧ ـ حرص الإسلام على أن تكون صلة التعاون بين الرجل والمرأة صلة عامة في المعاملات، لا صلة خاصة كتبادل الزيارات بين الرجال الأجانب والنساء والخروج للنزهة سوية وما شابه ذلك، لأن المقصود من هذا التعاون هو مباشرة المرأة لاستيفاء مالها من حقوق ومصالح، وأداء ما عليها من واجبات.

عورة المرأة

القول بأن الحجاب مفروض على النساء في الإسلام يسترن به وجوهَهُن ما عدا عيونهن هو رأي إسلامي قاله بعض الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب. والقول بأن الحجاب غير مفروض على النساء في الإسلام فلا يجب على المرأة المسلمة أن تستر وجهها مطلقاً لأنه ليس بعورة، هو أيضاً رأي إسلامي، قاله بعض الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب.

وبما أن هذه المشكلة هي من المشاكل الاجتماعية الهامة، وتبنّي أي رأي من هذين الرأيين يؤثر على طراز الحياة الإسلامية، لذلك كان لا بدّ من عرض شامل للأدلة الشرعية في هذه المشكلة، بدراستها، وتتبعها، وتطبيقها على واقع المشكلة. وعلى المسلم الأخذ بالرأي الأقوى دليلاً، فما يقوله المجتهدون استنباطاً من الأدلة الشرعية يحتمل دائماً الصواب والخطأ، والمجتهد إذا أخطأ فله أجر وإذا أصاب فله أجْرَان، فقد قال الفريق الأول إن عورة المرأة هو جميع بدنها ما عدا وجهها وكفيها، إنما هو في الصلاة فحسب، أما في خارج الصلاة فقالوا إن جميع بدنها عورة، بما في ذلك وجهها وكفاها. واستندوا في قولهم هذا إلى الكتاب والسنة كما سيرد أدناه.

أما الدليل من الكتاب فهو قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣]، وهو أمر صريح في ضرب الحجاب عليهن. ويقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٩]، ومعنى يدنين عليهن من جلابيبهن يُرخينها عليهن ويغطّين بها وجوههن وأعطافهن. ويرون أنّ النساء كنّ في أول الإسلام على عادتهن في الجاهلية متبذلات تخرج المرأة في درع وخمار، لا فرق بين الحُرّة والأَمَة، وكان بعض الفتيان يتعرضون للإماء إذا خرجن بالليل إلى قضاء حوائجهن في النخيل والغيطان، وربما تعرضوا للحرّة بحجة الأمة يقولون حسبناها أَمَةً، فأُمِرْنَ أن يخالفن بزيِّهن زيَّ الإماء بلبس الأردية والملاحف، وستر الرؤوس والوجه،

ليحتشمن ويَبِنَّ، فلا يطمع فيهنّ طامع. وهذا أجدر وأولى أن يعرفن فلا يُتَعَرَّض لهن، ولا يلقين ما يكرهن. ومنهم من يقول ذلك أدنى أن يعرفن هنالك (لا) محذوفة أي ذلك أجدر أن لا يعرفن جميلات أو غير جميلات فلا يؤذين. ويقول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٣]. فأمْرُ الله للنساء أن يَقَرْنَ في بيوتهن دليلٌ على الحجاب.

وأما من السنة فالدليل أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المرأة عورة» وقول النبي ﷺ: «إذا كان لإحداكن مكاتب فملك ما يؤدي فلتحتجب منه». وما روي عن أم سلَمة قالت: «كنت قاعدة عند النبي ﷺ أنا وحفصة فاستأذن ابن أم مكتوم فقال النبي ﷺ: «احتجبن منه»، فقلت يا رسول الله إنه ضرير لا يبصر، قال: أفعَمْيَاوَانِ أنتما لا تُبصِرانِه». رواه أبو داود. وما رواه أبو داود أيضاً «كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته الخثعمية تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه فصرف رسول الله ﷺ وجهه عنها». وعن جرير بن عبد الله قال: «سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري». رواه مسلم. وعن علي رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ «لا تُتْبِعِ النَّظرةَ النَّظرةَ فإنما لك الأولى وليست لك الآخرة» رواه أحمد.

هذه هي أدلّة القائلين بالحجاب والقائلين إن جميع بدن المرأة عورة، أدلّة لا تنطبق على المشكلة المستدلّ عليها لأنها جميعها ليست في هذا الموضوع. أما آية الحجاب: ﴿فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣]، فلا علاقة لنساء المسلمين بها مطلقاً وهي خاصة بنساء الرسول ﷺ بصريح الآية إذا تليت جميعها، وهي آية واحدة مرتبطة ببعضها لفظاً ومعنى. فإن نصّ الآية هو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣]. فالآية نصٌ في

نساء النبي، وخاصة بهن، ولا علاقة لها بنساء المسلمين، ولا علاقة لأية نساء غير نساء رسول الله بهذه الآية. ويؤيد كون هذه الآية بنساء الرسول عليه السلام ما رُوي عن عائشة قالت: «كنت آكل مع النبي ﷺ حيساً في قصعة، فمرّ عمر فدعاه فأكل. فأصابت أصبعه أصبعي، فقال عمر: أواه لو أُطاعُ فيكنّ ما رأتكنّ عين، فنزل الحجاب». وما روي عن عمر رضي الله عنه قال: «قلت يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجر فلو حجبت أمهات المؤمنين، فأنزل الله آية الحجاب». وما روي أن عمر مرّ على نساء النبي ﷺ وهنّ مع النساء في المسجد فقال: «أنِ احتَجِبْنَ فإنّ لكنّ على النساء فضلاً، كما أن لزوجكنّ على الرجال الفضل، فقالت زينب رضي الله عنها يا ابن الخطاب إنك لتغار علينا والوحي ينزل في بيوتنا، فلم يلبثوا يسيراً حتى نزلت». فنص الآية وهذه الأحاديث قطعية الدلالة بأنها نزلت في حق نساء النبي عليه السلام ولم تنزل في غيرهن.

وأما آية: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٣] فهي أيضاً خاصة بنساء الرسول ﷺ ونصّ الآية كاملاً هو: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٣٢، ٣٣] عقب ذلك قال: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾﴾ [الأحزاب الآية: ٣٤]. فذكرهن بأن بيوتهن مهابط الوحي، وأمرهن أن لا ينسين ما يتلى فيها من القرآن.

فهاتان الآيتان صريحتان بأنهما لنساء الرسول ﷺ، وأنهما خاصتان بهنّ، فلا دلالة في أي منهما على حكم للنساء المسلمات غير نساء الرسول عليه الصلاة والسلام. وهناك آيات أخرى خاصة بنساء الرسول مثل قوله تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣]. والتي لا تبيح لنساء الرسول أن يتزوجن بعده، بخلاف النساء المسلمات فإنهن يتزوجن بعد أزواجهن. وآيتا الحجاب هاتان خاصتان بنساء النبي عليه السلام كآية تحريم زواجهن بعده.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإن سبب نزول الآيات هو نساء الرسول وهي عامّة فيهنّ وفي غيرهن، لا يقال ذلك لأن سبب النزول هو حادثة وقعت، فكانت سبب النزول. أما هنا فليست نساء الرسول حادثة وقعت وإنما هو نصّ معيّن جاء بحق أشخاص معيّنين. ونصّ على شخصهنّ، فقال: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب الآية: ٣٢] وقال: ﴿ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣] والضمير لنساء الرسول، ومعيّن بهنّ ليس غير، وعقب ذلك بقوله: ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٣] مما يشعر بعلة حجابهنّ. وكل ذلك يحصر الآيتين نصّاً بنساء الرسول، فلا تنطبق عليهما قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وكذلك لا يقال إن خطاب نساء الرسول خطاب للنساء المسلمات لأن كون الخطاب المعيّن لشخص معيّن خطاباً للمؤمنين إنما هو خاص بالرسول محمد عليه الصلاة والسلام، ولا يشمل خطاب نسائه. فخطاب الرسول خطاب للمؤمنين. أما خطاب نسائه فهو خاص بهنّ، لأن الرسول هو محلّ الأسوة في كل خطاب أو فعل أو سكوت ما لم يكن من خصوصياته عليه السلام. أما نساء الرسول فلسن محلّ الأسوة، لأن الله يقول: ﴿ لَّكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾ [الأحزاب الآية: ٢١]. ولا يصح أن تكون نساء الرسول قدوة، بمعنى أن يُفعَل الفعل لأنهنّ فعَلْنَه أو يتّصف بالصفة لأنهن يتصفن بها، بل هو خاص بالرسول لأنه لا يتبع إلاّ الوحي. ونساء الرسول يجوز عليهن الخطأ باعتبارهن بشراً. فالرسول يقول: «كل بني آدم خَطّاء وخير الخطّائين التوابون» رواه الترمذي.

وكذلك لا يقال إنه إذا كانت نساء الرسول وهنّ الطاهرات اللواتي يُتلى الوحي في بيوتهن يُطلب منهن الحجاب، فإنّ غيرهن من النساء المسلمات أوْلى أن يُطلب منهن، لا يقال ذلك لسببين: أحدهما أن هذا ليس من قبيل الأَوْلى، لأن الأَوْلى هو أن ينهى الله عن الصغير، فيكون نهياً عن الكبير من باب أَوْلى كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ ﴾ [الإسراء الآية: ٢٣]، فمن باب أَوْلى أن لا يضربهما. والأَوْلى يفهم من سياق الكلام كقوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ

﴿بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران الآية: ٧٥]. فأداء ما دون القنطار من باب أَوْلى وعدم أداء ما فوق الدينار من باب أَوْلى. وآية الحجاب ليست من هذا القبيل لأنّ سياق الآية لا يدلّ إلا على نساء النبي ولا يدل على مفهوم آخر. ولفظ نساء النبي ليس وصفاً مفهماً حتى يقال غير نساء النبي من باب أَوْلى، بل هو اسم جامد فلا يتأتّى أن يكون له مفهوم، فيكون الكلام خاصًّا بالشيء الذي جاء النص عليه ولا يتعدّاه إلى غيره. ولا يتأتّى في الآية موضوع (من باب أَوْلى) مطلقاً لامن ألفاظ الآية ولا من سياقها. والثاني أن هاتين الآيتين أمرٌ لأشخاص مخصوصين قد نص عليهم بعينهم لاتصافهم بصفات معينة، فلا يكون أمراً لغيرهم مطلقاً، لا لمن هو أعلى منهم ولا لمن هو أدنى منهم، لأنه وصف معين ومحدّد، وهو مختص بأشخاص معينين. فهو أمر لنساء الرسول بوصفهن نساء الرسول لأنهن لسن كأحد من النساء ولأن هذا العمل يؤذي الرسول عليه الصلاة والسلام.

وإذا انتفى انطباق قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) وانتفى أمر الاقتداء بنساء الرسول، وانتفى كون غيرهن من باب أَوْلى، وثبت أن هذا النص قطعيّ في كونه خاصّاً بنساء الرسول فيكون قد ثبت أن هاتين الآيتين خاصتان بنساء الرسول عليه السلام ولا تشملان النساء المسلمات مطلقاً بأي وجه من الوجوه. فيثبت بذلك أن الحجاب خاص بنساء الرسول، والمكث بالبيوت خاص بنساء الرسول، وينتفي الاستدلال بهما على كون الحجاب قد شرع لكافة النساء المسلمات.

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٩]. فإنها لا تدل على تغطية الوجه بحالٍ من الأحوال لا منطوقاً ولا مفهوماً، ولا يوجد فيها أي لفظ يدل على ذلك لا مفرداً، ولا من وجوده في الجملة على فرض صحة سبب النزول. فالآية تقول: ﴿يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٩]، ومعناها يرخين عليهن من جلابيبهن، و (من) هنا ليست للتبعيض وإنما هي للبيان أي يرخين عليهن جلابيبهن. ويقال أَدْنىٰ السِّتْرَ: أي

أرخاه، وأدنى الثوب «أنزله، أرخاه»، ومعنى يدنين يرخين. والجلباب هو الملحفة، وكل ما يستر به من كساء وغيره، جاء في القاموس المحيط: (والجلباب كسرداب وكسنمار القميص، ثوب واسع للمرأة دون الملحفة أو ما تغطي به ثيابها كالملحفة). وقال الجوهري في الصحاح: «الجلباب الملحفة وقيل الملاءة» وقد ورد في الحديث الجلباب بمعنى الملاءة التي تلتحف بها المرأة فوق ثيابها. فعن أمّ عطية رضي الله عنها قالت: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرجهن في الفطر والأضحى، العوائق والحِيَّضُ وذوات الخدور. فأما الحِيَّضُ فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير، ودعوة المسلمين. قلت يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب، قال: «لتلبسها أختها من جلبابها. .» رواه البخاري، ومعناه ليس لها ثوب تلبسه فوق ثيابها لتخرج فيها، فأمر بأن تعيرها أختها من ثيابها التي تلبس فوق الثياب. فيكون معنى الآية المذكورة هو: إن الله طلب من الرسول أن يقول لأزواجه وبناته ونساء المؤمنين يرخين عليهن ثيابهن التي تلبس فوق الثياب إلى أسفل. فالآية تدل على إرخاء الجلباب ـ وهو الثوب المرتخي الواسع ـ إلى أسفل، ولا تدل على غير ذلك. ولا يمكن أن يُفهم أن معنى يدنين عليهن من جلابيبهن هو أن يجعلن ثوبهن على وجههن مهما فسرت كلمة يدنين ومهما فسرت كلمة جلباب، سواءِ في حدود المعنى اللغوي والمعنى الشرعي. بل الآية نص واضح في إرخاء الثياب، وإرخاؤها إنما هو يكون إلى أسفل وليس رفعها إلى أعلى. ولذلك فليس في هذه الآية أي دليل على تغطية الوجه، بل ولا شبهة الدليل لا من قريب ولا من بعيد. والقرآن تُفسَّر ألفاظه وآياته بمعناها اللغوي والشرعي، ولا يجوز أن تفسّر في غيرهما. والمعنى اللغوي واضح بأنه أمر للنساء بأن يرخين عليهن جلابيبهن، أي ينزلن ويسدلن ثيابهن التي يلبسنها فوق الثياب إلى أسفل حتى تغطي القدمين.

هذا بالنسبة للآيات التي يَستَدِلّ بها من يقول إن الحجاب للنساء المسلمات قد شرعه الله، أما بالنسبة للأحاديث التي استدلوا بها على الحجاب فلا تدل عليه، كذلك. فحديث المكاتب «إذا ملك ما يؤدي إلى عتقه يحتجب عنه» خاص بنساء الرسول، ويؤيد ذلك حديث آخر رواه أبو قلابة قال: «كان أزواج النبي ﷺ لا

يحتجبن من مكاتب ما بقيَ عليه دينار». رواه أبو داود. فلا دلالة في الحديث على أن المرأة المسلمة تحتجب. وأما حديث أم سلمة وطلب الرسول منها ومن حفصة أن تحتجب فإن الحديث ضعيف لا يحتج به، وفوق ذلك فإنه خاص بنساء الرسول، والحديث نصّ في أم سلمة وحفصة. وأما ما روي عن عائشة قالت: «كانت الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات فإذا حاذى بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزنا كشفناه..» رواه أحمد، فإنه يتناقض مع ما رواه البخاري عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «لا تنتقب المرأة المُحْرِمة ولا تلبس القفازين»، وقد جاء في فتح الباري والنقاب الخمار الذي يُشَدّ على الأنف أو تحت المحاجر. فحديث عائشة ينص على أن النساء المحرمات قد غطين وجوههن عندما كانت تمر بهنّ الركبان، وحديث ابن عمر يدل على النهي عن لبس النقاب وهو لا يغطي إلا القسم الأسفل من الوجه فكيف يتفق ذلك مع ستر الوجه كله بالثوب بإسداله على الوجه.

وبالرجوع للحديثين يتبين أن حديث عائشة هذا وقد تأكد بأنه من رواية مجاهد عن عائشة، وقد ذكر يحيى بن سعيد القطان أنه لم يُسمع منها. وأما حديث ابن عمر فهو حديث صحيح قد رواه البخاري ولذلك يُرَدُّ حديث عائشة لضعفه ومعارضته للحديث الصحيح ولا يحتج به. وأما الحديث الذي فيه الفضل بن عباس فليس فيه دليل على الحجاب بل فيه دليل على عدم الحجاب، لأن الخثعمية تسأل الرسول وهي كاشفة الوجه بدليل نظر الفضل إليه وبدليل ما جاء في رواية أخرى لهذا الحديث تقول: «فأخذ رسول الله ﷺ الفضل فحوّل وجهه إلى الشق الآخر». وروى هذه القصة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وزاد: «فقال له العباس: يا رسول الله لم لويت عنق ابن عمك؟ قال: رأيت شاباً وشابةً فلم آمن الشيطان عليهما»، رواه الترمذي. ولذا فيكون حديث الخثعمية دليلاً على عدم وجوب الحجاب لا على الحجاب، لأن الرسول كان يراها وهي كاشفة الوجه ولم يأمرها بتغطيته. فأما تحويله نظر الفضل، فلأنه رأى أنه ينظر إليها بشهوة وتنظر إليه، بدليل رواية علي «فلم آمن الشيطان عليهما» ولذلك حوّل نظره لأنه كان ينظر

بشهوة لا لأنه نظر، والنظر بشهوة حرام ولو إلى غير العورة كالوجه والكفين.

وأما حديث نظر الفجاءة فإن الرسول أمر جريراً أن يصرف بصره، أي يغضّه وهو من قبيل غضّ النظر الوارد بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النور الآية: ٣٠]، والمُراد هنا نظر الفجاءة لغير الوجه مما هو عورة، أو النظر إلى الوجه والكفّين بشهوة والدليل على إباحة النظر إلى الوجه والكفين حديث الخثعمية السابق، وكذلك أن الرسول كان ينظر إلى وجوه النساء حين بايعنه، وحين كان يعظهن، مما يدل على أن المَنهيّ عنه هو نظر الفجاءة إلى غير الوجه والكفّين. وأما حديث علي «لا تُتْبِع النظرةَ النظرةَ» فإنه نهيٌ عن تكرار للنظر وليس عن مجرد النظر نظرةً أولى. وعلى ذلك فلا يوجد من الأحاديث التي يستدلّ بها من يقول إن الله شرع الحجاب دليل على شرعية الحجاب، وبهذا يتبين أنه لا يوجد دليل لا من الكتاب ولا من السنة يدلّ على أن الله شرع الحجاب للمسلمات، أو يدلّ على أن الوجه والكفين عورة، لا في الصلاة ولا خارج الصلاة. والأدلة التي استدل بها من يقول بخلاف ذلك لا يوجد فيها وجه قوي للاستدلال، فهي ضعيفة الرواية ضعيفة الاستدلال.

وأما كون الوجه والكفين ليسا بعورة، وكون المرأة يجوز لها أن تخرج إلى السوق والطريق في كل مكان كاشفةً وجهها وكفيها فذلك ثابت في القرآن والحديث.

أما القرآن فقد جاء فيه قول الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور الآية: ٣١]. فالله تعالى نهى المؤمنات أن يبدين زينتهن أي نهاهن أن يظهرن محلّ زينتهن لأنه هو المراد بالنهي. واستثنى من محلّ الزينة ما ظهر منها، وهو استثناء صريح، وهو يعني أن هناك محل زينة في المرأة يظهر لا يشمله النهي. أما ما هي الأعضاء التي يعنيها قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فذلك يرجع تفسيره إلى أمرين، أولهما إلى التفسير المنقول، والثاني إلى ما يفهم من كلمة ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ حين يتم تطبيقها على ما كان يظهر من النساء المسلمات أمام النبي ﷺ، في عصره، أي عصر نزول هذه الآية. أما النقل فقد

روي عن ابن عباس في تفسير هذه الآية أن ما ظهر منها يعني (الوجه والكفين) وجرى على ذلك المفسرون. قال الإمام ابن جرير الطبري: «وأَوْلى الأقوال في ذلك بالصواب» قول من قال: «عنى بذلك الوجه والكفين». وقال القرطبي: «لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة وذلك في الحج والصلاة فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما». وقال الإمام الزمخشري: «فإن المرأة لا تجد بدّاً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر إلى المشي في الطرقات مما يظهر قدميها وخاصة الفقيرات منهن، وهذا معنى قوله: ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾.

وأما ما يُفهم من كلمة ما ظهر منها فإنه يتبين أنّ ما كان يظهر عند نزول هذه الآية هو الوجه والكفان. فقد كانت النساء يكشفن وجوههن وأيديهن بحضرته ﷺ وهو لا ينكر ذلك عليهن، وكن يكشفن وجوههن وأكفّهن في السوق والطريق، والحوادث في ذلك أكثر من أن تحصى، ومنها ما يلي:

١ - عن جابر بن عبد الله قال: شهدت مع رسول الله ﷺ يوم العيد، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة، ثم قام متوكئاً على بلال، فأمر بتقوى الله، وحث على طاعته، ووعظ الناس وذكّرهم، ثم مضى حتى أتى النساء، وذكّرهن فقال: «تصدَّقْن أكثركنّ حطب جهنم، فقالت امرأة من وسط النساء سفعاء الخدين: لِمَ يا رسول الله؟ قال: «لأنكن تُكثِرن الشّكاة وتكفرن العشير»، قال فجعلن يتصدّقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقراطهن وخواتيمهن (رواه النسائي).

٢ - عن عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس ألا أريك امرأةً من أهل الجنة قلت بلى، قال هذه المرأة السوداء أتت النبيّ ﷺ قال: إني أصرع، وإني انكشف، فأدعو الله لي. قال: «إن شئتِ صبرتِ ولك الجنة، إن شئت دعوت الله أن يعافيك». فقالت: أصبر. فقالت: «إني أنكشف فأدعو الله لي أن لا أنكشف فدعا لها . .» رواه البخاري.

٣ - عن فاطمة بنت قيس أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتّة وهو غائب، فجاءت

رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فأمرها أن تعتدّ في بيت أم شريك ثم قال: «تلك المرأة يغشاها أصحابي، اعتدّي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك فلا يراك». فأقرّ النبي ابنة قيس على أن يراها الرجال حين أمرها أن تعتد في بيت أم شريك، ولكنه لم يقرها أن تضع ثيابها في بيت أم شريك لعلم الرسول أن بيت أم شريك يزوره الرجال، فيبدو منها ما هو محرم، فأمرها أن تتحول وتعتد في بيت أم مكتوم.

٤ - روى أبو بكر عن ابن جريج قال: قالت عائشة: دخلت عليّ ابنة أخي مزينة فدخل علي النبي ﷺ فأعرض فقلت يا رسول الله ابنة أخي، وجارية. فقال: «إذا عركت المرأة لم يجز لها أن تظهر إلا وجهها وإلا ما دون هذا وقبض على ذراع نفسه فترك بين قبضته وبين الكف مثل قبضه أخرى ونحوه».

فهذه الحوادث الأربعة الثابتة في الأحاديث تدل دلالةً واضحة على أن الذي كان يظهر من المرأة هو الوجه والكفّان، والحديث الرابع يدل على إعراض الرسول عن النظر إلى مزينة لأنها كانت تبدي غير ما يظهر منها، ثم بينه أنه لا يجوز لها أن تبدي إلا الوجه والكفين. وهذا يدلّ دلالة واضحة أن المستثنى في الآية هو الوجه والكفان. ويدلّ على أنهما ليسا بعورة لا في الصلاة ولا خارج الصلاة، فالآية عامة: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور الآية: ٣١].

وأمّا ما يلي من الآية نفسها فإن مفهومها يدل على أن الوجه والكفين ليسا بعورة. فالله يقول: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور الآية: ٣١] والخُمُر جمع خِمار، وهو ما يغطّىٰ به الرأس والجيوب، وهو موضع القطع من الدرع والقميص، فأمر تعالى بأن يُلوىٰ الخِمار على العنق والصدر، فدلّ على وجوب سترهما، ولم يأمر بلبسه على الوجه، فدل على أن الوجه ليس بعورة. وليس معنى كلمة الجيب هو الصدر كما يُتوهَّم، بل الجيب من القميص طوقه وهو فتحته التي تكون حول العنق وأعلى الصدر. وضَرْبُ الخِمار على الجيب ليُّهُ على طوق القميص من العنق والصدر، وذلك بجعل غطاء الرأس يلوي على العنق والصدر استثناءً للوجه، فدل على أنه ليس بعورة.

هذا من حيث الدليل من القرآن، أما الدليل من الحديث على أن الحجاب لم

يشرعه الله تعالى، وأنّ الوجه والكفّين ليسا بعورة هوما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال لها: «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفّيه». كما أخرج أبو داود عن قتادة أنّ النبي ﷺ قال: «إنّ الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يُرى منها إلاّ وجهها ويداها إلا المفصل». وأخرج البيهقي عن أسماءَ بنت عميس أنها قالت: «دخل رسول الله ﷺ على عائشة بنت أبي بكر وعندها أختها أسماء بنت أبي بكر وعليها ثياب شامية واسعة الأكمام، فلما نظر إليها رسول الله ﷺ قام فخرج قالت عائشة رضي الله عنها تَنَحَّيْ فقد رأى رسول الله ﷺ أمراً كرهه، فتنحّت، فدخل رسول الله ﷺ فسألته عائشة رضي الله عنها لِمَ قام؟ قال: أوَ لم تري إلى هيأتها، انه ليس للمرأة المسلمة أن يبدو منها إلا هذا وهذا وأخذ بكمَّيْه فغطى بهما ظهر كفيه حتى لم يبدُ من كفيه إلا أصابعه، ثم نصب كفّيه على صدغيه حتى لم يبدُ إلا وجهه». رواه أحمد. فهذه الأحاديث صريحة بأن الوجه والكفّين ليسا بعورة وصريحة بأن الله لم يشرّع ستر الوجه والكفين. فلو شرع الله شيئاً من ذلك لتناقض نصّ هذه الأحاديث التي لا تحتمل أي تفسير أو تأويل، بل تدل دلالةً واضحةً صريحةً على أنه يجوز للمرأة المسلمة أن تخرج إلى السوق كاشفةً وجهها وكفّيها، وتعامل الناس جميع المعاملات المشروعة من بيع وشراء وإجارة وتأجير وشفعة ووكالة وكفالة وغير ذلك وهي كاشفة وجهها وكفيها. فالحجاب بالهيئة الواردة في آية: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب الآية: ٥٩] لم يشرعه الله تعالى إلا لنساء الرسول. فالحجاب وإن كان القول به يعتبر رأياً إسلاميًا لأن له شبهة الدليل، وقد قال به أئمة مجتهدون من أصحاب المذاهب إلا أن شبهة الدليل التي يستدلون بها ضعيفة، لا يكاد يظهر فيها الاستدلال.

بقيت مسألة قول بعض المجتهدين أن الحجاب شرع للمرأة خوف الفتنة، فيقولون تمنع المرأة من كشف وجهها بين الرجال لا لأنه عورة بل لدرء الفتنة فهذا القول باطل من عدة وجوه:

أحدها: أنه لم يرد بتحريم كشف الوجه لخوف الفتنة نصٌّ شرعي، لا من الكتاب، ولا من السنّة، ولا من إجماع الصحابة. كما أنه ليس هناك علّة شرعية يُقاس عليها، ولذا فلا قيمة له شرعاً ولا يعتبر حكماً شرعيًّا. فالحكم الشرعي المعتبر هو خطاب الشارع وتحريم كشف الوجه لخوف الفتنة لم يأتِ في خطاب الشارع. فالأدلّة الشرعية لم تأتِ بذلك بل جاءت على النقيض منه تماماً. فأباحت الآيات والأحاديث كشف الوجه واليدين إباحةً مطلقةً دون تخصيص لحالة من الحالات. ولذا فيكون القول بتحريم كشف الوجه وإيجاب ستره من باب تحريم ما أحلّه الله وإيجاباً لما لم يوجبه ربّ العالمين. فهو فوق عدم اعتباره حكماً شرعيًّا هو مُبطِلٌ لأحكامٍ شرعية ثابتة بصريح النصّ.

ثانيها: إن جعل خوف الفتنة علّةً لتحريم كشف الوجه وإيجاب ستره لم يرد فيه أي نصّ شرعي لا صراحة ولا دلالة ولا استنباطاً ولا قياساً، فلا يكون علةً شرعية مطلقاً بل هو علّة عقلية. والعلة العقلية لا اعتبار لها في أحكام الشرع بل المعتبر إنما هو العلة الشرعية ليس غير. وعليه فلا يقام أي وزن لعلة خوف الفتنة في تشريع تحريم كشف الوجه وإيجاب ستره لأنها ليست علّة شرعية.

ثالثها: إن قاعدة «الوسيلة إلى الحرام حرام» لا تنطبق على تحريم كشف الوجه لخوف الفتنة، وذلك لأن هذه القاعدة تقتضي أن يتوفر فيها أمران: أحدهما أن تكون الوسيلة موصلة إلى الحرام قطعاً وتكون سبباً للحرام بحيث ينتج عنها المسبب حتماً ولا يتخلف عنه، والثاني أن يكون ما تؤول إليه قد ورد النص بتحريمه وليس مما يحرمه العقل وكل ذلك غير موجود في كشف الوجه لخوف الفتنة. فقد قالوا يُستر الوجه لخوف الفتنة ولم يقولوا لتحقق الفتنة، وعليه فلا ينطبق كشف الوجه لخوف الفتنة على قاعدة تحريم ما يكون سبباً لما هو حرام، أي يحرم شرعاً على من يفتتن به، فذلك ليس مما يؤول إليه قطعاً. فخوف الفتنة لم يرد نصٌّ يجعله حراماً بل لم يجعل الشرع الفتنة نفسها حراماً على من يفتتن به الناس، بل حرام على الناظر أن ينظر نظرة افتتان، ولم يحرم ذلك على المنظور. فقد روى أبو داود: «كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته الخثعمية

تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فصرف رسول الله ﷺ وجهه عنها» أي صرف وجه الفضل عنها، بدليل ما جاء في رواية أخرى لهذا الحديث «فأخذ رسول الله ﷺ الفضل فحوّل وجهه من الشق الآخر». وروى هذه القصة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وزاد «فقال له العباس: يا رسول الله، لِمَ لوَيْت عنق ابن عمّك قال: رأيت شابًا وشابة فلم آمن الشيطان عليهما». ومن ذلك يتبيّن أن الرسول صرف وجه الفضل عن الخثعمية ولم يأمر الخثعمية بستر وجهها وكانت كاشفةً له، فلو كانت الفتنة حراماً على من يُفتَتَن به لأمر الرسول الخثعمية بستر وجهها بعد أن تحقق من نظرة الفضل إليها نظرة افتتان. ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يأمرها بذلك بل لوى عنق الفضل، مما يدلّ على أن التحريم هو على الناظر بافتتانٍ لا على المنظور.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن كون وجه المرأة ليس بعورة لا يعني وجوب إظهاره وعدم ستره، بل يعني جواز ذلك، أي أن الحكم هو الإباحة والإباحة تعني جواز الفعل أو تركه، أي القيام بالفعل أو عدم القيام به. فمن تريد أن تستر وجهها من النساء المسلمات جاز لها ذلك ومن تريد أن تكشف جاز لها أيضاً، فالمباح هو ما يستوي فيه الفعل والترك، فالأساس بالأعمال عند المسلم التقيّد بالحكم الشرعي، والأساس بالتقيد الاقتناع عن دليل شرعي. فالمسألة مسألة تقوى وليست فتوى ولا يجوز بحق المسلم أن يقوم بالفعل لأنه وافق هواه أو رغبته، بل على المسلم أن يقوم بالفعل لأن دليله وصل عنده مرحلة غلبة الظن على الأقل، أو قلّد من وثق في علمه من المجتهدين، فحدثت عنده القناعة بالفعل نظراً لقوة الدليل. فيقوم بالفعل من غير خوف ولا وَجَل إلا من الله سبحانه وتعالى لأن الله سبحانه وتعالى جعل الشرع مصدراً لفهم الحكم الشرعي سواء وافق رغبات الناس أم خالفها. ومن هنا يتبين زيغ أفكار الكاتب في موضوع عورة المرأة وأنها لا تستحق أن تسمّى اجتهاداً أو موضوعاً للبحث لسقوطها عن كل شبه دليل أو استدلال شرعي كغيرها من سائر أفكاره التي بنيت على أسس خاطئة وأدّت به إلى نتائج وآراء فاسدة.

المرأة والرجل أمام التكاليف الشرعية:

حين جاء الإسلام بالتكاليف الشرعية التي كلّف بها المرأة والرجل، وحين بيّن الأحكام الشرعية التي تعالج أفعال كل منهما، لم ينظر إلى مسألة المساواة أو المفاضلة بينهما أية نظرة، وإنما نظر أن هناك مشكلة معينة تحتاج إلى علاج، فعالجها باعتبارها مشكلة معينة بغض النظر عن كونها مشكلة تخص امرأة أو رجلاً. فالعلاج هو لفعل الإنسان أي للمشكلة الحادثة، وليست المعالجة للرجل أو للمرأة. ولهذا لم تكن مسألة المساواة أو عدم المساواة بين الرجل والمرأة موضع بحث، وليس لهذا الشيء وجود في التشريع الإسلامي، بل الموجود هو حكم شرعي لحادثة وقعت من إنسان معين، سواء أكان رجلاً أو امرأة. وعلى هذا ليست المساواة بين الرجل والمرأة قضية تبحث ولا هي قضية ذات موضوع في النظام الاجتماعي، لأن كون المرأة تساوي الرجل، أو كون الرجل يساوي المرأة ليس وارداً في منظور الإسلام ولا هو مشكلة محتملة الوقوع في الحياة الإسلامية. فهذا القول ما هو إلا من الشعارات الواردة من الغرب ولا يقولها أحد من المسلمين سوى تقليد للغرب الذي كان يهضم المرأة حقوقها الطبيعية باعتبارها إنساناً، فطالبت بهذه الحقوق واتخذ بحث المساواة طريقاً لنيل هذه الحقوق. وأما الإسلام فلا شأن له بهذه الاصطلاحات لأنه أقام نظامه الاجتماعي على أساس متين يضمن تماسك الجماعة والمجتمع ورقيّهما، ويوفر للمرأة والرجل السعادة الحقيقية اللائقة بكرامة الإنسان الذي كرّمه الله تعالى بقوله: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء الآية: ٧٠]. وعلى هذه النظرة شُرّعت التكاليف الشرعية وعلى أساسها تكون الحقوق والواجبات للرجال والنساء. فحين تكون الحقوق والواجبات حقوقاً وواجبات إنسانية، أي حين تكون التكاليف تكاليف تتعلق بالإنسان كإنسان، نجد الوحدة في هذه الحقوق والواجبات، أي نجد الوحدة في التكاليف فتكون الحقوق والواجبات على كل من المرأة والرجل واحدة وتكون التكاليف كذلك واحدة للرجال والنساء. وينطبق ذلك أيضاً على أحكام العبادات والاقتصاد والسياسة والتعليم وحمل لواء الإسلام، وما إلى ذلك. ولكن حين تكون هذه الحقوق والواجبات وهذه التكاليف الشرعية تتعلق بطبيعة الأنثى

بوصفها أنثى، وبطبيعة وضعها في الجماعة، وموضعها في المجتمع، أو تتعلق بالذكر بوصفه ذكراً، وبطبيعة مكانه في الجماعة، وموضعه في المجتمع، تكون هذه الحقوق والواجبات أي هذه التكاليف، متنوعةً بين الرجل والمرأة، لأنها لاتكون علاجاً للإنسان كإنسان، بل تكون علاجاً لهذا النوع من الإنسان الذي له نوع من الطبيعة الإنسانية مختلف عن النوع الآخر. ولذا فكان لا بد أن يكون العلاج مخصّصاً لهذا النوع من الإنسان لا للإنسان مطلقاً. فمثلاً جُعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد في الأعمال التي تكون في جماعة الرجال، وفي الحياة العامة، كمثل شهادتها على الحقوق والمعاملات، قال تعالى: ﴿ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ﴾ [البقرة الآية: ٢٨٢]. ولكن جُعلت شهادة النساء وحدهن كافية في الأمور التي تحدث في جماعة النساء فحسب ولا يكون فيها للرجال دور، كجناية مثلاً تحصل في حمام النساء. كما يُكتَفى بشهادة امرأة واحدة في الأمور التي لا يطلع عليها إلا النساء كشهادة المرأة في البكارة والثّيوبة والرضاعة، فالرسول ﷺ قبل شهادة امرأة واحدة في الرضاع.

وجعل الإسلام نصيب المرأة في الميراث نصف نصيب الرجل في بعض الحالات، قال الله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء الآية: ١١]. وهذا في العصبات كالأولاد والأخوة والأشقاء والإخوة لأبٍ لأن واقع الأنثى في ذلك أن نفقتها واجبة على أخيها إن كانت فقيرة ولو كانت قادرة على العمل. وجعل نصيب المرأة كنصيب الرجل في بعض الحالات، قال الله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ﴾ [النساء الآية: ١٢]. وهذا في الإخوة لأم، لأن الكلالة هو المقطوع الذي لا أصول ولا فروع ولا إخوة أشقاء أو لا أب له، فتبيّن أن المُراد بالأخ أو الأخت هو الأخوة لأم. وواقع الأنثى في ذلك أن نفقتها لا تجب على أخيها لأمها وإن كان محرماً لها.

وأمر الإسلام أن يكون لباس المرأة مخالفاً للباس الرجل، كما أمر أن يكون

لباس الرجل مخالفاً للباس المرأة. ومنع أحدهما أن يتشبّه بالآخر باللباس، وبما يختص به ويميّزه عن النوع الآخر، كتزيين أعضاء الجسم. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ الرجل يلبس لبسة المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل»، وعن ابن عباس قال: «لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء...» رواه البخاري. وجعل الإسلام الصّداق على الرجل للمرأة، وجعله حقًّا لها عليه، مع أن الاستمتاع هو لهما معاً وليس للرجل وحده. فقال تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ۝٤﴾ [النساء الآية: ٤]، ومعنى نحلةً هو عطيةً إذ الصّداق عطية وليس هو بدل البضع كما يتوهم البعض.

وجعل الله تعالى العمل لكسب المال فرضاً على الرجال ولم يجعله فرضاً على المرأة بل مباحاً لها، إن شاءت عملت وإن شاءت لم تعمل. قال تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق الآية: ٧]. و ﴿ذو﴾ لا تطلق إلا على المذكر. وقال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة الآية: ٢٣٣]، فجعل النفقة على الذكر. وجعل الإسلام أمر القوامة للرجال على النساء، فجعل لهم القيادة والأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ﴾ [النساء الآية: ٣٤]. وقد بيّن أن هذه القوامة كانت للرجال بما جعل الله لهم من زيادة في التكاليف كالحكم، وإمامة الصلاة، والولاية في النكاح، كما جاء في قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾. وهذه القوامة للرجال هي أيضاً بمقابل ما ألقي على عاتقهم من تكاليف الإنفاق من المهر والتموين، فقال تعالى: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ﴾.

وجعل للمرأة حق حضانة الصغير ولداً كان أو بنتاً، كما جعل للمرأة مباشرة الإنفاق على الصغار إذا ماطل أبوهم، أو قتّر عليهم، فقد جاءت هند إلى رسول الله ﷺ فقالت: «يا رسول الله إنّ أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف...» رواه البخاري.

وهكذا جاء الإسلام بأحكام متنوعة خصّ الرجالَ ببعضها، وخص النساءَ

ببعضها، وميز بين الرجال والنساء في قسم منها، وأمر أن يرضى كل منهما بما خصّه الله به من أحكام. كما نهى الرجال والنساء عن التحاسد وعن تمني ما فضل الله به بعضهم على بعض، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ﴾ [النساء الآية: ٣٢]. وهذا التخصيص في الأحكام ليس معناه عدم مساواة وإنما هو علاج لأفعال الأنثى باعتبارها أنثى، وعلاج لأفعال الذكر باعتباره ذكراً، وكلّها قد عُولجت بخطاب يتعلّق بأفعال العباد. وإذا دُرِس واقع هذه الأفعال جميعها يتبيّن أن الأحكام هي مفصّلة لعلاج مشكلة لنوع من الإنسان باعتبار نوعه. وذلك يختلف عن علاج الإنسان باعتباره إنساناً. ولم يلاحظ في هذا العلاج ناحية المساواة أو عدم المساواة لأنها ليست محل البحث وإنما لوحظ فيه أن يكون علاجاً معيناً لمشكلة معينة لإنسان معين. هذا هو وجه التنوع في الأحكام بين الرجل والمرأة فيما ورد من أحكام متنوّعة. وهذه الأحكام هي ضمن كافة الأحكام التي أتت لمعالجة حال الإنسان، سواء أكان علاجاً واحداً لكل من الرجل والمرأة كطلب العلم، أو كان متنوعاً بينهما كتنوع العورة واختلافها بالنسبة للرجل وبالنسبة للمرأة. ولا يعني ذلك مطلقاً تمييز إنسان على إنسان، أو بحث مساواة أو عدم مساواة.

وفي ختام موضوع المرأة لا بد من التعرض إلى نقطتين هامتين ولو بإيجاز، وهما نقطتان يثيرهما المضبوعون بالثقافة الغربية من أبناء المسلمين. وتتعلق هاتان النقطتان بحظر الإسلام على المرأة أن تتولى ما هو من الحكم ولماذا هي تعتبر ناقصة عقل ودين. إن قول الرسول عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة. . .» رواه البخاري، أو «خاب قوم ولّوا أمرهم امرأة. .» رواه البخاري. هو نص ثابت بعدم جواز أن تتولى المرأة ما هو من الحكم. ويجب على المسلم والمسلمة القبول والرضا بما خصّ الله به الرجال في جعل الحكم من صلاحياتهم فقط، ولكن إيضاحاً لحكمة هذا الأمر سأشرح ما هو الحكم وما هو عمل الحكام من حيث الواقع.

إن الحاكم ومن في حكمه ممّن يقوم بمهام الحكم كرئيس الدولة أو نائب

الرئيس أو الملك أو ولي العهد هم أناس يقوم عملهم بالأساس على قيادة الأمة أو الشعب، أي أنهم أصحاب قرار. والحاكم هو المسؤول عن الأمة وعن الشعب داخليًّا وخارجيًّا، وهو الذي يتبنى الاقتراحات فتصبح مراسيم وأوامر يتعلق بها مصير شعبه وربما مصير شعوب آخرين في العالم عندما تكون دولته دولة عظمى. فالحاكم يتخذ قراراته وأوامره بموجب التفكير العقلي وبدون سيطرة المشاعر والعواطف عليه حتى ولو كانت قراراته تمس أقرب الناس إليه من أخ أو ذي رحم أو جارٍ أو صديق، فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها..» رواه البخاري. فهل تستطيع المرأة أن تقوم بهذه المهام الجليلة العظيمة التي تتطلب منها أحياناً أن تكون وكأنها قُدَّتْ من صخر مجردةً من كل عاطفة أو مشاعر تجاه أي مخلوق في الدنيا حتى ولو كان ولدها الذي تربّى على ثديها أو أخوها الذي حملته صغيراً على كتفها؟ لا شك أن الفطرة التي فطر الله سبحانه وتعالى المرأة عليها بوصفها امرأة وأُماً وربة بيت وعرض يجب أن يُصان، يجعل الحنان والعطف والرقة والإلفة والوداعة من صفاتها الفطرية. فهذه الصفات هي التي جعلت المرأة تستيقظ ليلاً على بكاء رضيعها وتحسس حاجات ولدها بحيث تشعر بها قبل أن تحدث، فتسهر لسهره إذا مرض وتتعافى معه إذا تعافى، كل ذلك جعل عواطفها ومشاعرها هي الغالبة وهي المسيطرة في قراراتها، ولو أن الله سبحانه وتعالى خلقها على غير ذلك لما استمرّ هذا الكون ولما استمرت هذه الحياة، فتكوينها هذا هو من أسباب عمران هذا الكون واستمراره. علاوة على ذلك كيف تكون حالة قرارات المرأة وهي في عادتها الشهرية سبعة أيام في الشهر، أي (٥٤) يوماً في السنة، وما أثر الآلام التي تعانيها خلال تلك الفترة على قراراتها التي يتعلق بها مصير الدولة والشعب والأمة وربما العالم بأجمعه؟ وكيف ستكون قراراتها أثناء فترة الحمل والرضاع والنِّفاس والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «لا يقضي القاضي وهو غضبان..» رواه الترمذي، علماً أن القاضي أجير باستثناء قاضي المظالم ـ أي موظف وليس حاكماً، ويُقاس على الغضبانِ الجوعانُ والعطشان والزعلان وكل صفة تؤدي إلى

تشويش التفكير واضطرابه. فكيف تستطيع المرأة أن تحكم وهي مشوشة التفكير في أي مسألة تتعلق بحرصها على أولادها وزوجها وأهلها وكل ما يتعلق في عواطفها وإحساساتها المرهفة والشفافة والرفيعة؟ ولهذا يخطىء من يظن أن موضوع الحكم واختصاص الرجل فيه يتعلق بالذكاء والعبقرية، فكثير من النساء يفُقْنَ الرجال في ذكائهن وعبقريتهن في كل ما يتعلق بالإبداعات الفكرية والتكنولوجية ولا خلاف على ذلك. لكن موضوع الحكم يتعلق بأهلية الرجل للحكم كمخلوق خلقه الله سبحانه وتعالى وبعدم أهلية المرأة للحكم كمخلوقة خلقها الله سبحانه وتعالى، كما هو حالة عدم أهلية الرجل للحضانة كمخلوق خلقه الله سبحانه وتعالى وأهلية المرأة للحضانة كمخلوقة خلقها الله سبحانه وتعالى ولا يعيبُ أحد على أحد فكلٌ مُيَسّرٌ لِما خُلِقَ له.

أما ما يمكن أن يثيره البعض من ضربهم الأمثلة بجولدا مايير وتاتشر والإمبراطورة كاترين وشجرة الدر وزنوبيا وأنديرا غاندي وخلافهنّ من النساء اللواتي حكمن في فترة من الفترات، فإن الردّ على ذلك بإيجاز هو أن الإسلام عالج مشاكل الإنسان بوصفه إنساناً، وأعطى الأحكام للأعمّ الأغلب من البشر، أي للإنسان كما هو يجب أن يكون وليس للحالات الشاذة. فالإسلام أجاز للإنسان الملك تجاوباً مع فطرته في حب التملّك علماً أن هناك شاذين لا يحبون المال. والإسلام جعل هناك مَيْلاً فطرياً من الرجال إلى النساء ومن النساء إلى الرجال، ومن ليس عنده هذا الميل ولا يرغب في إشباع حاجاته الجنسية هو إنسان شاذ أو مريض وليس على الفطرة الصحيحة. فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «يعجبه من الدنيا ثلاث: النساء والطيب والصلاة. . .» رواه أحمد ويقول: «إني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأعاشر النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني. .» رواه البخاري. ولهذا فإن الإسلام كأي شريعة وقوانين عالجت مشاكل الإنسان العادي بميوله الفطرية، عالجته ككتلة متفاعلة من العقل والغرائز. فالإنسان ليس مَلَكاً إنّما هو بشر ولذلك فهو عرضة للمسؤولية والحساب أمام القانون في الدنيا وأمام الله في الآخرة. ولهذا لم يعط الإسلامُ أحكاماً لرجالٍ عندهم مواصفات

النساء ولا لنساء عندهن مواصفات الرجال، فهناك من الرجال مَنْ مشاعره وعواطفه تفوق النساء وهناك نساء متبلِّدات المشاعر والعواطف إلى درجة التجمّد فكلاهما يحمل مواصفات شاذة وليست أصيلة إنما طارئة على الفطرة التي خلق الله سبحانه وتعالى الرجال والنساء عليها. فالعبرة بالأعمّ الأغلب ولا عبرة للشاذ عند وجوده وهذا شيء معروف في كافة القوانين والأنظمة أيضاً فهي وضعت لتنظيم البشر وليس لتنظيم الشواذ أو الملائكة.

أما من حيث واقع النساء اللواتي حكمن في فترات التاريخ القديم أو الحديث كالسيدة تاتشر أو جولدا مايير، فإن النجاحات التي حققتها دولهن في عهودهن ليس بالدليل على أن المرأة تستطيع أن تحكم إنما هو دليل على أن الدول القوية والعظمى تحكمها أجهزة ومستشارون وخبراء. إضافة إلى ذلك فإن إمكانات هذه الدول القوية تجعل أي إنسان يستطيع أن يتقلد منصب الحكم فيها وإن كان امرأة أو ممثلاً أو مزارعاً، كما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية أو في بريطانيا. فكل ما يحتاجه الرئيس في هذه الدول القوية هو أن يتدرب على (البروتوكول الدبلوماسي) ويأخذ بعض (الكورسات) المكثفة في السياسة، حيث أن اللجان الفنية والمستشارين والهيئات المتخصصة تقوم بكل شيء وتضع كل القرارات على طبق خاص جاهز للتوقيع عليها من قبل الرئيس. وطالما أن أعراض الضعف لم تظهر على الدولة القوية وكانت إمكانياتها الاقتصادية والعسكرية قوية، فلا يوجد لديها مشكلة حكم، فالدولة العثمانية مثلاً عندما كانت أقوى دولة في العالم حكمها في بعض الفترات سلطان سفيه أو معتوه بينما كانت قواتها العسكرية تدك حصون أوروبا وقلاعها، ولم يؤثر ذلك عليها لأنها كانت قوية ومرهوبة كما هي حال الولايات المتحدة الأمريكية الآن. أما النساء اللواتي ورثن الحكم عمّن سبقهن فلسن مقياساً على الإطلاق في مقدرتهن أو عدمها لأن ظروف الحكّام السابقين ومقدرتهم هي التي عاش على عزها فترة من الزمن أمثال هؤلاء النسوة كالإمبراطورة كاترين أو شجرة الدر وزنوبيا. أما أمثال الرئيسة أكينو وبوتو وأنديرا غاندي فإنهن بالأساس لسن حكاماً إنما أتت بهن ظروف وذهبت بهن ظروف من

حيث لا يعلمن ولا يدرين. فلا يُنظر بحالهن ولا يقاس عليهن. وعلى كل فإن الواقع الحسي لا يمنع من ظهور نساء شواذ عندهن المقدرة أن يحكمن كما هي الحال في الرجال الشواذ الذين لا يرغبون بالحكم أو بالتملك أو بالنساء، لكن يبقى أصل القاعدة وهو أن المرأة كمرأة بعواطفها ومشاعرها غير مؤهلة فطرياً للحكم، هذا هو الواقع، والشاذّ لا حكم له.

أما حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: «النساء ناقصات عقل ودين» فلا يعني بأي حال من الأحوال ضعف التفكير عند المرأة أو ضعف الدين، لأن العقل موجود عند المرأة كما هو موجود عند الرجل بعناصره الأربعة: الدماغ والواقع والإحساس والمعلومات السابقة. والدين هو هنا بمعنى الإسلام، والمرأة مكلفة فيه اعتقاداً وأحكاماً كما أن الرجل مكلف به، فكيف يتأتى الضعف أو النقص؟ ولكن بدراسة هذا الحديث الشريف على ضوء النصوص الشرعية من القرآن والسنّة التي كلّفت الإنسان المخلوق من قبل الله تعالى رجلاً كان أو امرأة، وأن كلاهما سيدخل الجنّة أو النار بعمله اعتقاداً وعملاً، وأن الله سبحانه وتعالى لا يظلم مثقال ذرّة، وأنه تعالى يؤاخذ المكلف القادر، فيكون معنى نقص العقل عند المرأة ليس له علاقة بالذكاء أو الفهم أو الإدراك، بل ينصبّ على ضعف المحاكمة والتقدير عند المرأة في بعض الحالات التي تقتضي فيها غلبة مشاعرها وعواطفها على تفكيرها، وهذا أمر طبيعي عند المرأة حتى تستمر الحياة ويستمر الكون وتستمر الحياة الزوجية ويستمر النسل وتعمر البيوت. أما نقص الدين فلا يفهم منه أبداً أن الرجال اتقى من النساء أو ما إلى ذلك بل يعني أن الطبيعة الخَلْقيّة للمرأة تمنعها من القيام ببعض الأعباء والالتزامات الدينية كالإفطار في رمضان بسبب الحيض والنفاس وسقوط الصلاة عنها وعدم قضائها لها. والمرأة بالطبع لا تأثم لعدم قدرتها القيام بتلك الواجبات على أكمل وجه لأنها ساقطة عنها شرعاً. إنما هي تعتبر غير مكلفة بكل الواجبات التي يكلف بها الرجل فيصبح لديها نقص لاعتباراتٍ خَلْقيّة فقط وهو نقص موجود لكنه مشروع.

وبذلك نكون إلى حدٍّ ما قد استوفينا ما يتعلق بالمرأة من أحكام بشكل عام

وموجز، إذ حاولنا إزالة الشوائب التي علقت بالأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة سواء أكانت هذه الشوائب متأثرة بالتقاليد والعادات أو نابعة عن الحضارة الغربية. كما أثبتنا زيغ الكاتب وتخيلاته وأوهامه فيما يخص أحكام المرأة والتي أسماها فقهاً بينما هي ليست سوى عبث ولعب، بل هي أفكار شيطانية اعترته وعقدت على تفكيره وجعلته يخرج من الحقيقة إلى الوهم ومن الحق إلى الضلال.

الفصل الثاني

الإسلام والرّق

جاء الإسلام عندما كان الرقيق موجوداً في أنحاء العالم، وكان الاسترقاقُ نظاماً شائعاً في جميع أنحاء الدنيا عند جميع الشعوب والأمم. ولا يُعلم عن وجود أي مكان في الدنيا إلا وكان يُتَاجَر فيه بالرقيق ويُستَرَقُ فيه الأحرار، فلم تأتِ أي رواية عن وجود بلاد ليس فيها استرقاق. وقد رأى الإسلام أن علاج هذه المشكلة يتعلق بناحيتين اثنتين: إحداهما تتعلق بالأرقّاء الذين استُرِقوا بالفعل وأصبحوا سلعة كباقي السلع تُباع وتُشترى ويساوم عليها، فكان لا بد من علاج هذا الرقيق علاجاً يؤدي إلى عتقهم وجعلهم أحراراً. أما الناحية الثانية فكانت تتعلق بمبدأ الاسترقاق ذاته، فكان لا بد من علاج يضع حدًّا لهذا الاسترقاق. لذلك وردت آيات وأحاديث تعالج هاتين الناحيتين وتعطي العلاج النافع للإنسان المبني على واقع الإنسان وواقع العلاقات التي تقوم بين أفراده وبين أممه. فالإسلام عالج الرقيق معالجة تؤدي إلى تخفيف وضع الرق المضروب عليه، أو تؤدي إلى عتقه جبراً أو اختياراً. وفي هذا الشأن جاءت أحكام كثيرة فصّلها الفقهاء تفصيلاً كاملاً وواضحاً. وهذه الأحكام تتلخص في المسائل التالية:

١ ـ لقد وجد الإسلام الناس يملكون الأرقّاء فعالج مشاكل الرقيق بين المالكين معالجة تجعل للرقيق حقوقاً وتحفظ عليه اعتبار كونه إنساناً محترماً من حيث الصفات الفطرية التي فُطرت في الإنسان. وقد وصّى الله تعالى في القرآن الكريم كما وصّى الرسول ﷺ في الحديث الشريف بالإحسان إلى الأرقّاء

وبحسن معاشرتهم. قال تعالى: ﴿ ۞ وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۗ ﴾ [النساء الآية: ٣٦]. ومعنى ﴿ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۗ ﴾ عبيدكم الأرقاء. وقال ﷺ: «اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون، وأكسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون..» رواه أبو داود. وقال عليه الصلاة والسلام: «لا يقولنّ أحدَكم عبدي وأَمَتي، كلّكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي..» رواه البخاري. وقد رفع الشرع منزلة الرقيق وجعله كالحرّ، إذ جعل دمه معصوماً يُقتَل الحُرُّ به حيث يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَىۖ ﴾ [البقرة الآية: ١٧٨]، والقصاص المماثلة عند ارتكاب الذنب أن يُفعَل بالفاعل مثل ما فعل. ومعنى كُتب عليكم القصاص في القتلى هو فرض عليكم جزاء الذنب في القتلى أن يقتل القاتل وهذا عام يشمل الذكر والأنثى والحر والعبد. ويؤيد ذلك قوله ﷺ «المسلمون تتكافأ دماؤهم..» رواه أبو داود. وهذا عام للجميع. فالحر والعبد متساويان في أنّ كلاًّ منهما معصوم الدم يحرم قتله ويقتل قاتله أيًّا كان. وعلى ذلك جعل الإسلام نفس العبد الرقيق كنفس الحر سواء بسواء، ودمه كدم الحر معصوماً. فقد قال ﷺ: «من قتل عبده قتلناه..» رواه ابن ماجه. وكذلك قد جعل الإسلام للرقيق الحق في أن يتزوج ويطلق ويتعلم وأن يكون شاهداً على غيره من حر ورقيق. وأمّا ما جعله الإسلام من حق لمالك الأَمَةِ من الاستمتاع بها فإن ذلك سبب لرفع منزلتها كرقيق ويؤدي إلى عتقها. فاستمتاع المالك بأَمَتِهِ كاستمتاع الزوج بزوجته يرفع منزلة الأَمَةِ إلى مرتبة الزوجة الحرة، ويترتب عليه أن تعتق الأَمَةُ جبراً بعد موت مولاها.

٢ ـ حث الإسلام بشدة على عتق الأرقّاء فقد جعل عتق الرقبة سبباً أو طريقاً للنجاة من النار. قال تعالى: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ

رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾ [البلد الآية: ١١ ـ ١٣]، والاقتحام الدخول والمجاورة بشدة ومشقة، والعقبة الطريق الصعب، والمراد به النجاة من النار، وفك الرقبة عتقها. وكذلك حث الرسول على عتق الأرقّاء مؤيداً لما جاء في الآية الكريمة، بقوله ﷺ: «أيّما رجل أعتق مسلماً استنقذه الله تعالى بكل عضو عضواً من النار». وقوله: «من أعتق رقبةً مؤمنةً كانت فداؤه من النار». كما حث الإسلام على عتق الرقاب بجعله كفّارةً لازمةً لكثير من الذنوب.

٣ ـ شرع الإسلام أحكاماً كثيرةً توجب عتق الأرقّاء، إذ جعل عتق العبد المملوك للقريب المحرم يتم آليًّا بمجرد المُلْك سواء رضي المالك أم لم يرض. فكل إنسان يملك قريباً ذا رحم محرم بالشراء أو الإرث عتق عليه قريبه جبراً عنه بمجرد الملك دون الحاجة إلى إعتاقه. فقد روى البخاري عن الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ قال: «من ملك ذا رَحِمٍ مُحرَم فهو حرّ..» رواه أبو داود. كما جعل الإسلام تعذيب العبد من تحريق أو قطع عضو أو إفساده أو ضرب العبد ضرباً مبرحاً، جعل ذلك موجباً لعتقه، فإن لم يعتقه سيده عتقه الحاكم جبراً عن سيده. قال عليه السلام: «من مثّل بعبده عتق عليه». رواه ابن ماجه، وقال: «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه..» رواه أحمد. والمراد بالضّربِ الضّربُ المبرّح لورود أحاديث تجيز للسيد أن يضرب عبده ضرب تأديب.

كما جعل الإسلام عتق الرقبة كفّارةً لازمةً لكثير من الذنوب. فمن قتل مؤمناً خطأً فكفارته تحرير رقبة مؤمنة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء الآية: ٩٢]. ومن حنث في يمينه فمما يكفر خطيئته تحرير رقبة، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة الآية: ٨٩]. ومن ظَاهَرَ زوجته بأن قال لها أنت عليّ كظهر

أمّي ثم عاد إليها فكفّارته تحرير رقبة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة الآية: ٣]. ومن أفسد صوم رمضان بالجماع فكفّارته تحرير رقبة. ولم يكتفِ الإسلام بذلك بل جعل للعبد نفسه طريقة لأن يعمل على عتق نفسه، كما جعل للمالك طريقة يعوض بها عن ثمن العبد. وقد رغب الإسلام في هذا وأمر الله بالقرآن به في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور الآية: ٣٣]. وقد عَرَّف الفقهاء المكاتبة بأنها «تحرير المملوك حالاً ورقبته مالاً». وأنّ الكتابة إذا صحّت خرج العبد من يد سيده ومتى أدى البدل خرج من ملك سيده. فهذه الأحكام كلها جاءت لعتق الأرقّاء. ويلاحظ فيها أنها قد سلكت في مجملها طريقة التوجيه بالحث والترغيب، ووضع الحوافز والأمر بها كما في الكفّارات، كما وضع التشريع طريقة لتنفيذ الأحكام التي تنفذها الدولة بالقوة إذا لم ينفذها الفرد بدافع تقوى الله. وهي كلها أحكام تؤدي إلى إيجاد التفكير والعمل عند المالكين نحو عتق الأرقّاء، وتؤدي إلى إيجاد التفكير والعمل عند الأرقاء أنفسهم بأن يعملوا لعتق أنفسهم من الرق، وهي وضعت بشكل يجعل المجتمع يسير متجهاً بطريق طبيعي ومقبول لطبيعة البشر نحو إنهاء الرق نهائياً من المجتمع.

٤ - لم يكتف الإسلام بالحث على العتق وإيجاد أحكام تجبر على العتق، بل جعل في بيت مال المسلمين باباً خاصًّا لعتق الأرقّاء إذ جعل الزكاة تصرف لعتق الأرقّاء، وجعلها أحد الأبواب الثمانية. قال تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة الآية: ٦٠]. فقوله: ﴿وفي الرقاب﴾ يعني عتق الأرقّاء. ولم يعيِّن لهذا الباب قدراً معيناً، حيث يجوز للدولة أن تحدد أي مقدار معين من أموال الزكاة لعتق الأرقّاء، بل يجوز لها أن تجعل كل مال الزكاة في سبيل عتق الأرقّاء إذا لم تكن هنالك ضرورة لمصرف آخر من مصارف الزكاة. فكما هو معروف فإن صرف الزكاة لا يجب أن يكون في

الأبواب الثمانية كلها، بل يجوز أن يخصص في باب واحد من هذه الأبواب حسب ما يرى الحاكم من أولوية في الصرف.

وفي عودة إلى تاريخ البشرية نجد أبواب الاسترقاق في النظم القديمة التي كان معمولاً بها في العالم قبل مجيء الإسلام كثيرة. فقد كانت تلك النظم مثلاً تقضي بأن يسترقّ الدائنُ المدينَ المفلس عند إعساره، وكانت تقضي باسترقاق الإنسان عقوبةً على بعض ما يرتكبه من الجرائم والخطايا، وكانت تتيح للحر أن يقبل الرقّ على نفسه، فيبيع نفسه لغيره بشرط أن يعتقه بعد زمن يتفقان عليه. وكانت القبائل القوية تبيح لنفسها استرقاق أفراد القبيلة الضعيفة، وكانت الحروب والغزوات بوجه عام تقضي باسترقاق الأَسْرى وتبيح استرقاق أهل البلاد كلهم إذا استولوا عليهم. وكان بعضها يحصر الاسترقاق بمن يؤخذ من أسرى في الحرب من الرجال والنساء والأطفال، فمن أُخذ أسيراً في حرب اعتُبر رقيقاً واعترف بكونه رقيقاً.

فلما جاء الإسلام وضع للأحوال التي كان يحصل فيها الاسترقاق أحكاماً شرعية غير الاسترقاق وفصل الأمر كذلك في حالة الحرب. فعلى الدائن أن ينتظر بالنسبة للمدين المفلس ويحرم عليه استرقاقه، كذلك قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة الآية: ٢٨٠]. وبيَّن الإسلامُ العقوبات على الذنوب مفصّلةً ولا سيما عقوبة السرقة التي كان جزاؤها الاسترقاق، فقد أشار إلى ذلك الله في القرآن بقوله تعالى: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ [يوسف الآية: ٧٥]. فقد بيّن الإسلام أن عقوبة السرقة هي قطع اليد، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة الآية: ٣٨]. وجعل العقد بين العبد والمولى على العتق لا على الاسترقاق. كما حرّم استرقاق الأحرار تحريماً قاطعاً، فقد قال عليه الصلاة والسلام قال الله عز وجل: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه..» رواه البخاري.

أما حالة الحرب فقد فصّل فيها الإسلام، فمنع استرقاق الأسرى مطلقاً. ففي السنة الثانية للهجرة بيّن الله تعالى حكم الأسرى بأنه إما مَنٌّ، عليهم بإطلاق

سراحهم دون مقابل، وإما فداؤهم بمقابل أو بأسرى مثلهم من المسلمين أو المعاهدين. وذلك يعتبرُ منعاً صريحاً لاسترقاق الأسرى. قال تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد الآية: ٤]. فالآية صريحة إذ تحصر حكم الأسرى في أحد هذين الأمرين: المَنّ أو الفداء ولا تحتمل غيرهما مطلقاً. واللغة العربية تقضي أنّ (إمّا) جاءت للتخيير. وهنا قد يعرض سؤال كان موضع شبهة عند بعض الفقهاء أخذوا منه أنه يجوز للإمام أن يسترقّ الأسرى إذا رأى ذلك استناداً إلى أن النبيّ ﷺ كان قد استرقّ بعد نزول هذه الآية. وحيث أن هذه الآية نزلت في السنة الثانية عند بدء الحرب بين الرسول وكفّار قريش بينما الرسول استرقّ بعد ذلك في غزوة حنين، ونظراً لأنّ عمل الرسول يعتبر تشريعاً كما يعتبر تفسيراً لآيات الله، فكيف يُمنع الاسترقاق للأسرى بهذه الآية بينما يَسترِقُّ الرسولُ بعد نزولها في حنين؟ والجواب على ذلك هو أن عمل الرسول وقوله بالنسبة لآيات القرآن يكون إما تفصيلاً مجملاً، أو تقييداً مطلقاً، أو تخصيصاً عامًّا، ولا يكون عمله وقوله ناسخاً للقرآن إطلاقاً، فآية الأسرى ليست مجملةً حتى تفصّل، ولا ألفاظها عامة حتى تخصّص، ولا هي مُطلَقة حتى تقيّد، ولذلك فإنه إذا روي أنّ الرسول قد استرقّ بعد نزول تلك الآية فإن عمله يكون ناسخاً لها وذلك مُحال ولا يمكن أن يقع قطعاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رواية أن الرسول قد استرقّ الأسرى قد أتت بخَبَرِ آحاد، وإذا عارض خبرُ الآحاد القطعيَّ من الآيات والأحاديث يُرَدّ خبرُ الآحاد دراية. وعلى ذلك فلا اعتبار ولا يؤخذ بما روي عن الرسول أنه قد استرقّ الأسرى بعد نزول آية الأسرى علاوةً على ذلك فإن ما وقع فعلاً في غزوة حنين هو أن المحاربين من المشركين قد اصطحبوا معهم نساءً وأطفالاً في المعركة لتكثير سوادهم ولتحميس رجالهم، فلما كُسِروا في المعركة صارت النساء والأطفال سبياً للمسلمين وقسّمهم الرسول على المحاربين من المسلمين. فلما روجع في هذا السبي استوهب المسلمين ما لهم من حق في السّبي عن طيب نفس وردّ السّبي إلى أهله. ولكن لم يسترق المسلمون أيًّا من الأسرى الرجال. وتأييداً لذلك فإن الرسول لم يسترق أحداً في خيبر، فإنه ﷺ حين غزا خيبر وانتصر على أهلها تركهم

أحراراً وترك الأرض تحت أيديهم يزرعونها على نصف غلتها. قال أبو عبيد عن السبي: «إن الإمام مخيّر فيهم ما لم يقسموا فإذا قسموا لم يكن عليهم سبيل إلا باستيهاب طيب أنفس الذين صاروا لهم كفعل رسول الله ﷺ بأهل حنين، إذ لم يرتجع من آحد منهم شيئاً من السبي إلاّ باستيهاب وطيب من الأنفس لأنه قد كان قسمهم، ولم يفعل ذلك بأهل خيبر ولكنه تركهم أحراراً ولم يستوهبهم من أحد لأنه لم يكن عليهم القسم». وأما غير السّبي وهم الرجال المحاربون إذا أخذوا أسرى، فلم يسترق الرسول عليه الصلاة والسلام أحداً من ذكورهم مطلقاً لا من العرب ولا من اليهود ولا من النصارى. وكلمة أسير إذا أطلقت تنصرف إلى الذَّكر المحارب، وأما المرأة والطفل فإنه يطلق عليهم في اللغة السَّبي وليس الأَسْرى. ومن ذلك يتبين أن الإسلام منع استرقاق الأسرى وخيَّر الإمام في السبي بين الاسترقاق والإطلاق وليس فيهم فداء، كما فعل الرسول في سبي حنين استرقهم ثم نُدِبَ المسلمون لإطلاقهم أحراراً، وكما فعل في سبي خيبر تركهم أحراراً ولم يسترقهم. وهذا السبي ينطبق فقط على النساء والأطفال الذين يصحبون الجيش في الحرب، أما إذا ظلوا في بيوتهم فلا شيء عليهم، لا أسراً ولا سبياً، وعمل الإمام في مسألة السبي إنما يسير به حسب ما تقتضيه السياسة الحربية في معاملة الأعداء، وليس المقصود به الاسترقاق. فالسبي هو معاملة من معاملات الحرب التي ترك الشرع الأمر فيها للحاكم يفعل ما يراه وما يقتضيه الموقف بالنسبة للعدو فهو مخيّر بأن يسبي أو لا يسبي حسب مبدأ المعاملة بالمثل أو ما تقتضيه السياسة الحربية. ومن ذلك يتبين أن الإسلام عالج الاسترقاق فمنع جميع الحالات التي يحصل فيها الاسترقاق، وترك للحاكم الخيار في حالة السبي تبعاً للموقف بالنسبة للعدو. ومن هنا يثبت معنا يقيناً بأن الإسلام هو التشريع الذي منع الاسترقاق للأسرى، أي أوقف مصادره، وأوصى بالموجودين خيراً وفتح الأبواب الواسعة لهم حتى يتم إعتاقهم. ومن هنا فإنه من المستغرب أن يقول الكاتب أن إلغاء الرق في التاريخ لم يتمّ إلا على يد الرئيس الأمريكي لنكولن عام ١٨٠٦ م، أي بعد أكثر من ١٢٠٠ سنة على رسالة محمد بن عبد اللّه عليه الصلاة والسلام بينما هو يعلم تمام العلم أن الإسلام ألغى استرقاق المحاربين وذلك بوقف مصادره، وبوضع أحكام لإنهاء

أوضاع الرقيق السابقة. ونسي الكاتب أو تناسى الأوربيين والأمريكيين خلال مئات السنين في استرقاق أهل أفريقيا وشحنهم إلى الولايات المتحدة عبيداً بعد أن صادوهم كما يصيدوا الحيوانات. ولمعلومية الكاتب أن لنكولن لم يُلغِ الاسترقاق عن العبيد في أمريكا إلا بعد أن قرر أسياده الرأسماليون استرقاق الشعب الأمريكي بالكامل وذلك عن طريق استعباده لمصالح الرأسماليين الذين يملكون القرار الحقيقي في أمريكا وبعد أن أصبح للرق مفهوم جديد وهو سيطرة رأس المال على مصالح العباد، فأصبحوا أرقّاء وهم يظنّون أنفسهم أحراراً والواقع الحسي يثبت ذلك.

خاتمة
فـــي
الديمقراطية والحضارة

الفصل الأول: الديمقراطية .

- أصل الديمقراطية ونشأتها .
- مفهوم الديمقراطية .
- مبررات الديمقراطية .
- التطبيق العملي للديمقراطية .
- الولايات المتحدة الأمريكية والديمقراطية .
- الديمقراطية الغربية أكذوبة كبرى .
- الديمقراطية والشورى .
- الحريات .

الفصل الثاني: الحضارة والمدنية .



الفصل الأول

الديمقراطية

أصل الديمقراطية ونشأتها:

حيث أنه التبس على الكاتب مفهوم الديموقراطية فكان لا بد من توضيحه للأهمية.

الديمقراطية مصطلح إغريقي وجد كمفهوم نظري منذ عهد الفيلسوف اليوناني أفلاطون، ولم يوجد كمفهوم على أرض الواقع العملي إلا في منتصف القرن الثامن عشر. وتُعَرَّف الديمقراطية بأنها (حكم الشعب للشعب وبالشعب). ولقد أصبح هذا المفهوم متداولاً بين الطبقات المثقفة والمتنوِّرة في أوروبا على يد بعض المفكرين وأهمّهم المفكّر الفرنسي «مونتسكيو» في كتابه الشهير «روح القوانين»، والكاتب جان جاك روسّو في كتابه «العقد الاجتماعي». وأصبح لهذا المفهوم رأي عام في أوساط المفكرين والعلماء في أوروبا كرد فعل على التسلط الكنيسي (البابوي) الذي كان يسيطر على الحياة العامة والخاصة في أوروبا آنذاك. فقد كانت الكنيسة متمثلةً بالبابا تملك سلطة روحية وسلطة زمنية على الناس من خلال اتفاق مصالح ملوك أوروبا وحكامها مع الكنيسة من أجل تسخير الشعوب لمصالح الأغنياء (الإقطاعيين).

ومع بداية عهد النهضة الأوروبية وإرهاصاتها وظهور علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء، أمثال نيوتن وغاليليو الذين قاموا بأبحاث تجريبية على المادة فإنّ الكنيسة وأصحاب المصالح ومعهم الغوغاء اتهموهم بالزندقة والخروج على

التعاليم الإلٰهية، حتى أن غوغاء الشارع قاموا بقتل بعض العلماء وإحراقهم وهم أحياء بتحريض من الكنيسة والمتحالفين معها. ونتيجة لهذا الصراع بين رجال الدين والمفكرين الذي وضع حد له بالثورة الفرنسية الكبرى، تمّ اتفاق بين الكنيسة (رجال الدين) وبين المفكرين المتنورين والمتحالفين معهم من أهل النفوذ وأصحاب المصالح في الثورة الصناعية الذين يريدون أن يخرجوا من أوروبا إلى استعمار الشعوب على عقيدة جديدة هي (فصل الدين عن الحياة)، واستدلّوا بما نسبوه إلى الإنجيل «دَعْ ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه». وبذلك تم تطويق الكنيسة والبابا في الفاتيكان، على أن يقتصر نفوذ رجال الدين على السلطة الروحية في الكنائس وأن يسيطر العلماء والمفكرون والمتنورون على مرافق الحياة. ومن هنا كانت البداية العملية لما عرف بعد ذلك بالديمقراطية التي بموجبها تمّ التحكم في مصائر الدول الغربية وشعوبها وتغيرت الطبقات الحاكمة وسقطت أكثر عروش ملوك أوروبا، ومن بقي منهم كملوك بريطانيا والسويد وهولندا بقوا مجرد رموز ملكية بدون صلاحيات حقيقية.

مفهوم الديمقراطية:

إذن الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، أي أن الأمة هي مصدر السلطة وتمتلك السيادة. فالشعب ينتخب حكامه وهو الذي يعين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، كما أن مبدأ فصل السلطات الثلاث هو أيضاً من أسس الديمقراطية، ومَنحت الديمقراطية للشعب الحريات الثلاث المعروفة: حرية الاعتقاد، وحرية الرأي، وحرية التملك. فالديمقراطية بهذا المفهوم الذي وضعه أصحابها قد حررت الشعوب وجعلت السيادة والحاكمية لها، فهي تختار حكامها بالانتخاب الحر وهي التي تصنع الدستور والقوانين مباشرة أو عن طريق من تنتخبهم كممثلين لها.

مبررات الديمقراطية:

إن ممارسة كل فرد لحريته بشكل عشوائي وتغليب مصالح الفرد وأنانيته على مصالح الآخرين على اعتبار أن كل إنسان عنده غرائز تحتاج إلى إشباع، هذا

سيؤدي حتماً إلى أن تصطدم رغباته وشهواته مع رغبات وشهوات الآخرين مما يجعلهم جميعاً يعيشون بموجب شريعة الغاب وهي أن يلتهم القوي الضعيف، هذا المنطق جعل نظرية العقد الاجتماعي تجعل كل إنسان يتنازل عن بعض حرياته وسلطاته إلى كيان معنوي اسمه الدولة الممثلة في الطبقة الحاكمة التي تنظم الحريات وتوزعها بالقسطاس المستقيم على الناس. فيأخذ كل ذي حق حقه بسلطات ملزمة على الناس جميعاً دون تفرقة. كما يشعر كل فرد بأنه ليس محكوماً فقط بل حاكماً أيضاً بمساهمته في تعيين الحكام وممثلي البرلمان أو الكونجرس وفي صنع القوانين أيضاً، وبذلك يكون له نوع من الكرامة والاحترام. وهذا هو أساس فلسفة الديمقراطية الغربية وجاذبيتها للشعوب.

التطبيق العملي للديمقراطية:

حيث إن الشعوب لا يمكن أن تحكم نفسها بنفسها بشكل مباشر فكان لا بد من أن تنتخب ممثلين عنها ليكونوا السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية بموجب أحكام الدستور.

والسؤال كيف يصل هؤلاء الممثلون إلى أن يكونوا حكاماً في البلاد التي تحكمها الديمقراطية؟ أن الظاهر يقول إنه في الديقراطيات الغربية سواء أكان فيها الحكم رئاسيًّا كالولايات المتحدة، أو وزاريًّا كبريطانيا، أو مختلطاً بين الرئاسي والوزاري كما هو في فرنسا، فإن الحكام يصلون فيها إلى سدة الحكم عن طريق الانتخابات بترشيح من أحزابهم السياسية. فالأحزاب السياسية هي التي ترشح أعضاء من قبلها ليكونوا ممثلين لها في السلطة التشريعية وهؤلاء الأعضاء ينتخبهم الشعب بانتخاب نزيه حرّ مباشر. ولذا يقال إن الشعب يحكم نفسه من خلال اختيار من يراه صالحاً للحكم بواسطة الانتخابات الحرة. لكن الحقيقة والواقع يختلفان عن ذلك، فالشعب في الواقع لا يختار الحكام فعلاً بمجرد التصويت لمرشحين معيّنين، لأن رجال الأعمال في المجتمعات الغربية الديمقراطية من مصرفيين وصناعيين وأصحاب الثروات في الواقع هم الذين يمسكون بالقرار الحقيقي في الدولة وهم الذي يقومون بالتحكم في الأحزاب والمجالس التشريعية

والنقابات، لا أفراد الشعب العاديين كما يقال. ولا يستطيع أحد غيرهم أن يصل إلى الحكم أو إلى المجالس التشريعية أو التنفيذية أو القضائية إلا إذا كان رجلاً من رجالهم وبمباركتهم من أجل استكمال اللعبة الديمقراطية، فهؤلاء الذين يسيطرون على أجهزة الإعلام الخاصة، أو العامة، وهم الذين يسيطرون على رؤوس الأموال وعلى الشركات التي تصنع الحرب والسلم وتفتح الآفاق أمام دولهم ورعاياها أو تغلقها. ورؤوس الأموال هذه هي التي ـ بواسطة رجالها في الحكم ـ تثير الحروب التي تحرك عجلة التصنيع وهي التي توقفها فيكون الركود الاقتصادي، وتحرّك الاقتصاد كما تشاء بقوانين التجارة والضرائب وغيرها. ولذلك فإنّ سيطرة رؤوس الأموال في الديمقراطيات الغربية هي الأساس في كل شيء، فالناس في الغرب نظرياً هم أحرار ينتخبون من يشاؤون، لكن في الواقع هم ينتخبون من أرادت هذه القوى الرأسمالية له أن ينجح في الانتخابات. فالمواطن في الديمقراطيات الغربية هو حرّ بأن يفعل ما يريد لكن ضمن الدستور والقوانين التي وضعها هؤلاء الكبار، فالشعب يختار بإرادته ما يريده صُنّاع القرار في تلك البلاد. هذه هي الديكتاتورية العلمية الحديثة التي تجعل الناس بمحض إرادتهم يختارون ما اختاره صُنّاع القرار لهم. ولذلك تجد أن المجتمع الغربي يسخط على شخص دهس قطةً في الطريق العام وتقوم عليه رابطة حقوق الحيوان، بينما لا يسخط لذبح الآلاف من الفلسطينيين ومسلمي البوسنة وغيرهم من المستضعفين في سائر أنحاء العالم، بل لا يسخط أيضاً لرؤية المشرّدين في شوارعه وهم يموتون جوعاً وبرداً من جرّاء الأمراض والمخدرات. والسبب في ذلك أن الرأسماليين لا تهمهم أرواح البشر بل عملوا على أن تسير الأمور هكذا لتحقيق أهدافهم ومنها خلق القلاقل والصراعات في العالم، وجعلوا شعوبهم تتلهّى بقضايا طبقة الأوزون ومايكل جاكسون ومادونا والإجهاض والممارسات الجنسية والإيدز. . . إلخ، بينما يستمرون في استغلال سذاجة شعوبهم وامتصاص خيرات العالم الثالث ـ كما يسمونه. وتوضيحاً لذلك سنضرب مثلاً بالدولة التي يعتبرها العالم وتعتبر نفسها قمة الديمقراطية ألا وهي الولايات المتحدة.

الولايات المتحدة الأمريكية والديمقراطية :

ينتخب الشعب الأمريكي رئيسه مباشرة بموجب دستور البلاد الذي وضعه المؤسسون الأوائل من قادة الاستقلال. ويتم عادة انتخاب أحد مرشحي الحزبين الرئيسيين، الجمهوري والديمقراطي. وهذان الحزبان ليس لهما دستور مكتوب بل لكل منهما شعار، فشعار الحزب الجمهوري الفيل وشعار الحزب الديمقراطي الحمار. ويعتبر الحزب الجمهوري هو الحزب المحافظ، بينما يعتبر الحزب الديمقراطي أقل محافظة أي (ليبراليًا). ويتناوب على الحكم في الولايات المتحدة رئيس من أحد هذين الحزبين، وهو الشخص الذي يكون قد اختير لتمثيل مصالح القوى الرأسمالية الكبرى في البلاد. فعند بداية الانتخابات يتم تسليط الأضواء على عدة أشخاص من الحزبين الجمهوري والديمقراطي، وكل حزب يقوم بانتخابات أولية وفرعية ومحلية عن طريق مندوبي الحزب حتى يُنتقى من كل حزب شخص واحد يكون مرشحاً للرئاسة. ويتخلل الحملات الانتخابية مقابلات تلفزيونية وحفلات عشاء وتجمعات خطابية ومهرجانات في الهواء الطلق يتم فيها تقديم الطعام مجاناً للناس حيث يكون هناك فِرقٌ موسيقية وفقرات ترفيهية، مما يجذب حضور الناس للاستمتاع بتلك المهرجانات ورؤية مرشحي الرئاسة. ويسمح الدستور الأمريكي للمرشح أن يجمع تبرعات من قبل الشعب والمؤيدين له من أجل تغطية نفقات حملته التي تبلغ أحياناً ٥٠ مليون دولار حسب بعض الإحصائيات وربما أكثر، وحيث أن الأفراد العاديين من المؤيدين لا يساهمون سوى بجزء يسير جداً من هذه المبالغ فإن رجال الأعمال من الرأسماليين أمثال رؤساء شركات الصناعات الثقيلة والعسكرية والمؤسسات البنكية وشركات النفط هم الذين يموّلون الحملة الانتخابية للرؤساء. فهذه الشركات في الحقيقة والواقع هي التي تقوم بعملية الانتخابات لا بسطاء الأمريكيين الذين يعتبرونها مناسبة للتسلية والأكل والضحك. فرجال الأعمال هم الذين يوصلون الرئيس الأمريكي لسدة الرئاسة وهم الذين يضعون له دفتر شروط مسبقة قبل تأييده ودفعه إلى البيت الأبيض. وإذا خالف الرئيس دفتر الشروط يستغنى عنه فوراً كما حصل لجون كينيدي ولريتشارد نيكسون الذي خرج من البيت الأبيض وهو يبكي والذي سبق

وأن استغنى عن نائبه سبيرو أغينيو الذي أرغم على الاستقالة فوصل للحكم الرئيس فورد بدون أي انتخاب من الشعب الأمريكي، أي بدون إرادة الشعب.

فلا توجد في الواقع أي إرادة للشعب الأمريكي إلا في القضايا الدعائية البسيطة التي يتصور فيها الشعب أنه قادر على حل مشاكله، كمشاكل البلديات والحدائق والمدارس والطرق وما إلى ذلك من الأمور التي ليست لها علاقة بالحكم. فواقع الأمر أن الناخب الأمريكي حرٌّ فقط في وضع ورقة الانتخاب في الصندوق، وذلك بعد أن تكون قد تمّت برمجة تفكيره لاختيار الأشخاص الذين اختارهم صُنّاعُ القرار. ولا يقال كيف يعرف صُنّاع القرار من سيفوز حتى يؤيدونه ولذا فإن هذا الوضع غير حقيقي، لا يقال ذلك لأن صنّاع القرار يدعمون كلا المرشحين بشروط مسبقة، ولا بد من وجود كلا المرشحين حتى تكتمل اللعبة الديمقراطية. وإن لم يتعاون المرشح أو يقبل بالشروط يكون سقوطه وفشله في الانتخابات حتميًّا حيث تقوم تلك القوى الرأسمالية بإشعال الرأي العام ضده ومهاجمته وتحسين صورة المرشح الآخر، وإن لم يكن كفئاً. وقد ظهر ذلك جليًّا في الانتخابات الأخيرة حيث سقط الرئيس جورج بوش ذو الخبرة والحنكة والسجل القيادي أمام مرشح مغمور ليس لديه أي خبرة وسجلّه أسود من الفضائح كمعاشرة الساقطات وشرب الحشيش والهروب من الجندية والتظاهر ضد بلده في الخارج والذهاب إلى موسكو حيث قيل إنه أراد التخلي عن جنسيته كما ذكرت ذلك بعض الصحف الأمريكية. أما المجالس التشريعية، الكونجرس بمجلسيه (الشيوخ والنواب) فأعضاؤه هم جميعاً من رجال الأعمال البارزين أو من مؤيديهم ورثوا النيابة كابراً عن كابر منذ أيام جورج واشنطن حتى الآن. وما يقال من أن هناك رقابة من الكونجرس على الرئيس الأمريكي فإن ذلك مجرد اختلاف ظاهري فكل قرار هام يمس الأمن ومصالح البلاد يتم التشاور فيه مسبقاً بين الرئيس ومعاونيه من طرف وبين رؤساء الأغلبية والأقلية في الكونجرس ولا يكون هناك خلاف ومعارضة عادة إلا في القرارات التي ليس لها أهمية كبرى. وعند اتخاذ القرارات في الأمور المصيرية يتولى الرئيس الأمريكي بالتعاون مع مجلس الأمن القومي وبالتنسيق مع الكونجرس إخراجها إلى العلن على اعتبار أنها رأي الشعب

ورأي الأكثرية. وتقوم أجهزة الإعلام التي سيطر عليها الكبار بإخراج الحدث بالصورة التي يريدها أصحاب القرار الملاّك الحقيقيون لهذه الأجهزة، ويحتفظ ملاك القرار بملفّات فضائح يتم استخدامها للإطاحة بكل من لا يريدونه أن يصل أو يستمر في السلطة إما لأنه غير مؤهل لأن يفهم اللعبة الديموقراطية أو يمتنع عن الاستمرار فيها، أو لأنه غير قادر على أن يقوم بالدور الذي يريدونه.

الديمقراطية الغربية أكذوبة كبرى:

وهكذا فإنه في الواقع لا وجود للديمقراطة كما وضعها المفكرون وهي «حكم الشعب بالشعب وللشعب والأمة مصدر السلطات». ومع ذلك فإنه ليس هناك عيب في عدم التزام الأنظمة الغربية بالديمقراطية كما عرفها فلاسفتها النظريون، إنما الذي يعيب هذه الأنظمة هو أنها تكذب على الشعوب وتقول أنها تطبق الديمقراطية. ولو كان حكام الغرب صادقين لاعترفوا بالحقيقة العلمية وهي أن الديمقراطية فكرة خياليّة غير قابلة للتطبيق وأن الحكم لا يمكن أن يكون إلا للفرد. فقد ثبت من الناحية العلمية الواقعية أن قرار الفرد أقوى وأسرع وأهم من قرار الجماعة. ولا يمنع بل يجب أن يكون للفرد الحاكم مجالس استشارية يصغي ويستمع لها ويناقشها في أمور البلاد وقضاياها لاستبعاد الآراء الهزيلة والمصلحية والخياليّة والنظر في الآراء القوية التي تعتمد على البيانات والنصوص الدستورية والحقائق والواقع المادي. ورأس الدولة الفرد هو الذي يتبنى القرار فيصبح قانوناً أو خطة أو أسلوباً، والسلطة التشريعية هي التي تحاسب الحاكم على أعماله، والسلطة التنفيذية هي التي تنفذ هذه القوانين والخطط بأحسن السبل والأساليب والأدوات. وتقوم اللجان التنفيذية والمستشارون الفنيون بتحويل القرارات التي تبناها الفرد الحاكم إلى واقع في السياسة الداخلية والخارجية في الدولة. وهذه الحقيقة هي التي تسير عليها كافة الدول في العالم، فلا وجود للقيادة الجماعية إلا في الخيال، بل القيادة دوماً فردية، وهذا هو الشيء الصحيح والطبيعي الذي سارت عليه الدول وقياداتها منذ أوجد الله سبحانه وتعالى عالم البشر. وعلى الديمقراطيات الغربية أن لا تخجل من ذلك وأن تعلنه بصراحة وجرأة لأنه هو

وحده الوضع الواقعي العملي الذي يمكن الدول والأمم والشعوب من النهوض والتقدم والرقي.

فالقيادة والقرار لا يمكن أن يكونا إلا لفردٍ واحد، لأنه إذا كان القرار بيد أكثر من فرد فلا بد من ظهور الصراع على السلطة الذي ينتهي أخيراً بإبقاء القرار بيد الفرد حتى تستقر الأمور في الأمة. واستكمالاً للحقيقة فإن قيادة الفرد لا تعني الديكتاتورية كما يتصور البعض، لأن الفرد ينتخب عن طريق الأمة انتخاباً حقيقيًّا، ويلتزم بدستور البلد الذي أقسم على عدم الخروج عنه والتقيد به. ويجوز للمحكمة الدستورية العليا التي تتابع دستورية التشريعات والتزام الرئيس بالدستور أن تحاكم الرئيس عندما يثبت خرقه للدستور، كما تستطيع أن تعزله، بينما الحاكم الديكتاتور لا يلتزم بدستور لأنه لم يصل للحكم عن طريق الأمة، فهو يحكم بالهوى ويتسلّط بالقوة. ولهذا ليس هناك أي مقارنة أو تشابه بين حكم الفرد الصحيح وبين الديكتاتور. فالفرد يحكم الأمة بموجب دستور والديكتاتور يحكم الأمة بالقوة والقهر والتسلّط. والحاكم الفرد تدافع عنه الأمة لأنها هي التي أتت به عن طريق الانتخاب وهي التي تحميه وتستطيع أن تعزله عندما يخالف الدستور. والديكتاتور هو الذي فرض نفسه بالقوة على الأمّة، والأمة لا تحميه بل تنتظر الظروف للخلاص منه.

الديمقراطية والشورى:

الإسلام لا يخرج بأحكامه الشرعية العامة من حيث القيادة الفردية الصحيحة التي نوهنا عنها آنفاً، والإسلام لا يقر بالديمقراطية. إذ الديمقراطية الغربية ليست من الإسلام لا شكلاً ولا موضوعاً. فالإسلام يعتبر أن الحاكمية لله والسلطان للأمة، أي أن السيادة للشرع وهو الدستور الحاكم وأن الأمة تختار من يقبل أن يحكمها بشرع الله. والقيادة في الإسلام فردية وليست جماعية، لقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران الآية: ١٥٩]. فالحاكم المسلم يشاور أهل الرأي والحل والعقد، إنما هو الذي له صلاحية تبنّي الحكم الشرعي ليكون قانوناً سائداً. فالشورى حق من حقوق الأمة على الحاكم كما جاء في الآية

الكريمة وكما روي عن النبي محمد ﷺ.

فقد شاور الرسول عليه الصلاة والسلام المهاجرين والأنصار في يوم الحديبية في أمر عودته عن مكّة ذلك العام دون أن يعتمر، فأبدى الأكثرية انزعاجهم وظهرت مظاهر عدم القبول لما عزم عليه من العودة، لكن الرسول فيما بعد صمّم وقال لهم: «هذا عن أمر ربي..» رواه مسلم، أي أن هذا من التشريع، وبعد ذلك دخل على زوجته أم سلمة رضي الله عنها وهو حزين فقالت يا رسول الله إحلق فيحلق القوم، فخرج إليهم محلقاً فأطاعوه بعدما علموا أن هذا أمر تشريعي أي من الوحي.

أما يوم بدر فإن الرسول عليه الصلاة والسلام ألزم المسلمين جميعاً برأي شخص واحد من الصحابة هو الحباب بن المنذر رضي الله عنه. فعندما نزل عليه الصلاة والسلام والصحابة عند ماء بدر قال له الحباب: يا رسول الله أَمَنْزِلٌ أَنْزَلَكَهُ الله إيّاه فلا نتقدم ولا نتأخر؟ أم الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «بل الرأي والحرب والمكيدة»؟ فقال الحباب: هذا ليس بمنزل فلننزل عند أعلى ماء بدر ونحوطه بحائط فنشرب ولا يشرب المشركون، فأمر الرسول الجميع للنزول على رأي الحُباب. فهذا يدل على أن ما كان من قبيل الرأي والحرب والمكيدة يلزم به الحاكم ولو كان رأي فرد واحد لأنه رأي الخبير العالم باختصاصه، أي رأي صاحب الخبرة والاختصاص. فالحاكم لا يمكن أن يكون عالماً بالسياسة والرياضيات والطرق والدفاع والجغرافية، بل لا بد أن يكون لديه أجهزة استشارية فنية من أصحاب الاختصاص، ويتبنى الحاكم الرأي المناسب بعد التشاور مع هؤلاء المختصين ويصبح قراره نافذاً وسائداً. ولهذا يقتضي نظام الحكم في الإسلام أن يكون هناك مجلس شورى يحاسب الحاكم ومعاونيه وكافة أجهزة الدولة على أي تقصير واختراق للأحكام الشرعية. ويقوم المجلس ببحث ومناقشة أي أنظمة أو تشريعات تهم مصلحة الأمة وبعد ذلك يتم عرضها على الحاكم إمّا يوافق عليها فتصبح قانوناً أو يرفضها أو يعيدها للدراسة والبحث وذلك بعد التشاور مع مستشاريه المختصين.

الحريات:

إن دراسة واقع الإنسان، أي إنسان، سواء أكان من شعب الأسكيمو في ألاسكا أو من قبائل أدغال أفريقيا أو من المرفهين الذين يعيشون في ناطحات السحاب بنيويورك أو عاش في كولخوزات خروتشوف في سيبيريا وأوكرانيا، أو عاش في مكة المكرّمة عند بعثة الرسول ﷺ، أينما كان هذا الإنسان فهو لا يعدو أن يكون كائناً اجتماعيًا بفطرته ويملك ثلاث غرائز كما ذكرنا في بحث الغرائز. وهذه الغرائز هي: غريزة حب البقاء ومن مظاهرها حب التملك والسيادة والخوف والإقدام، وغريزة النوع ومن مظاهرها الميل الجنسي والحنان والعطف والخؤولة والعمومة، وغريزة التديّن ومن مظاهرها التقديس والعبادة والاحترام. ولا يوجد إنسان أينما كان، لا يرغب في إشباع هذه الغرائز الثلاث بمظاهرها المتعدّدة. فكل إنسان يحب المال والنساء والجاه، وكل من يدعي خلاف ذلك يكون هذا على خلاف الفطرة إذ أنه إمّا كاذب أو شاذ مريض، والشاذ ليس له حكم فهو خلاف القاعدة، ومن هذه النقطة بالذات كان اتفاق الفلسفات والمذاهب واختلافها. فجميعها اتفق على وجود غرائز ولكنها اختلفت في تصنيف الغرائز وعددها، وهذا ليس المقصود في بحثنا هنا. فوجود الغرائز أمر محسوس ومدرَك، عقلي وليس تصوّرياً، فالحكم على وجودها أمر عقلي وليس تصورياً. إذ هو ثابت وواضح من خلال الإحساس فيها وبحاجتها إلى الإشباع. ولكن اختلاف الفلسفات والمذاهب كان في كيفية إشباع هذه الغرائز ووسائل إشباعها. وتحديد كيفية إشباع هذه الغرائز لدى المجتمعات في المناهج الرئيسية الثلاثة: الإسلام، الرأسمالية والماركسية. لذا حدد الإسلام بشكل واضح أنّ الإنسان عبدٌ لله ومخلوق له، ومن يعتنق عقيدة الإسلام وهي ـ لا إله إلا الله محمد رسول الله ـ فقد ارتضى لنفسه أن يكون عبداً لله وأن يكون أساس حياته قائماً على التقيد بأوامر الله ونواهيه. فوجهة نظر الإسلام في الحياة تقوم على أساس أن مَنْ خلق الإنسان وأودع فيه هذه الغرائز هو فقط القادر على تحديد كيفيات ووسائل إشباعها، وأن الأصل عند المسلم ـ بالأعمال ـ التقيد بالحكم الشرعي سواء أكان حراماً أم حلالاً مندوباً أو مكروهاً أم مباحاً، كما أن الأصل في ـ الأشياء ـ الإباحة ما لم يرد دليل يخالف ذلك.

فالمسلم مقيّد بالأحكام الشرعية وسلوكه في الحياة مرتبط بخطاب الشارع من أوامر ونواهٍ. فهو مثلاً يشبع غريزة التديّن بعبادة واحدٍ أحد فرد صمد آمن به وأدركه عقلاً. وهو يشبع حب التملك الذي هو مظهر من مظاهر غريزة البقاء بأحد أسباب التملك الشرعية. كما يشبع الميول الجنسية وهي من مظاهر غريزة النوع بالزواج الشرعي. أما الرأسمالية كمبدأ فقد فصلت الدين عن الحياة، وأعطت صلاحيات تحديد طريقة إشباع الغرائز للبشر عن طريق مجالس تشريعية. فالله سبحانه وتعالى عند الرأسمالية خلق البشر لكنه ترك لهم حرية التشريع لأمور حياتهم لأنهم أدرى باحتياجاتهم حسب ما يروون. أما الفلسفة الماركسية كمبدأ فقد اعتبرت أن الواقع سابق للفكر بما فيه التشريع، وأن الحالة العقلية في المجتمع هي انعكاس للحالة المادية. وكذلك فإن وسائل الإنتاج هي التي تحدد الحالة العقلية للمجتمع بما فيها التشريعات. وهذه الكيفيات للإشباع إجبارية وحتمية تفرضها الحالة الاجتماعية للمجتمع الناتجة عن الشروط المادية والتناقض الموجود في المادة الذي يحدد كيفيات معيّنة للإشباع. من هنا اختلفت وجهات النظر في الحياة، أي من مبدأ تنظيم إشباعات غرائز الإنسان، سواء أكانت وجهات النظر من خارج الذات الإنسانية كما هو في التشريعات السماوية، أو من الإنسان نفسه كما هو عند الرأسمالية وعقيدتها القائمة على فصل الدين عن الحياة، أو من تناقضات الطبيعة كما هو عند الفلسفة الماركسية. وعلى أساس هذه الفلسفات تم وضع الدساتير للدول والشعوب وانبثقت عنها الأنظمة وكافة التشريعات التي تعالج البشر والمجتمعات من حيث السلوك والمعاملة. وجاءت هذه التشريعات لتقييد سلوك البشر وتحديد وسائل وكيفية الإشباعات لديهم، ووضعت العقوبات المادية على من يتجاوز حدود هذه التشريعات سواء أكانت إلّهية كما في الإسلام أو وضعية كما في المجتمعات الأخرى.

ولذلك يخطىء من يعتقد أن الأساس في سلوك البشر هو الحريات لأن ذلك غير صحيح حيث أن الأساس في سلوك البشر هو التقيد بالأحكام والالتزام بالأنظمة والقوانين. ولكن الرأسمالية عن طريق المغالطة أفهمت شعوبها أن أساس حياتهم قائم على حرية الفرد كعادة المبدأ الرأسمالي في قلب الحقائق أو

تزويرها. فالأساس في كل مجتمع هو التقيد بالضوابط المفروضة لا الحرية المطلقة، فالأمريكي والأوروبي والياباني شاء أم أبى هو مقيد بالقوانين السائدة في بلاده، وإذا تجاوز هذه القوانين استحق العقاب من قتل أو سجن أو غرامة، فلو كان الأمر خلاف ذلك لكانت شريعة الغاب ولانتفت الحاجة إلى الدستور والقوانين والدولة ككل. وبالرغم من أن الفلسفات الغربية تُفهم الناس خلاف ذلك، إلا أن هذه هي الحقيقة التي لا يستغني عنها شعب من الشعوب ولا مجتمع من المجتمعات.

والإسلام كمبدأ للحياة أوضح وبمنتهى الصراحة، حقيقة أمر الحريات. فقد بيّن بشكل واضح أن الأساس هو العقيدة وما ينبثق عنها من أحكام شرعية لمعالجة مشاكل الحياة، ولا قيمة لرأي الناس كثروا أم قلّوا سواء كانوا متعلمين أم جهلة، إذا كان مطلبهم يخالف الأحكام الشرعية. فالحاكم يطبّق الشرع على الناس ويأتي لكل حكم بدليل شرعي من كتاب الله وسنة رسوله أو ما دلّ عليهما الكتاب والسنّة، والأمة تحاسبه على تقصيره مباشرة أو عن طريق مجلس الشورى. والحقيقه أنه كما ذكرنا، هذا لا يختص فيه الإسلام وحده فقط بل لكل دولة وشعب دستوره وقوانينه التي يطبقها الحاكم على الناس. ولا وجود لدولة بدون دستور وقوانين تطبق على الناس عنوة ومن يخالفها يعاقب سواء أكان من الحكام أم من المحكومين. والفرق بين المسلمين وغيرهم من كافة الشعوب غير المسلمة أن المسلمين لا يعملون على تغيير القوانين إلا بموجب أدلة شرعية مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله يتبنّاها الحاكم ويحولها إلى قوانين. أما غير المسلمين فيعملون على تغيير القوانين بموجب متطلبات غرائز البشر ليتمّ إشباعها بأي شكل يلائم رغبات المنتفعين وأصحاب رؤوس الأموال لتحقيق أكبر منفعة ممكنة بغض النظر عن الآثار المدمرة التي قد تنتج عن ذلك. ولهذا تكتظ أسواق ومجتمعات الغرب مثلاً بأفلام ومجلات الجنس والمخدرات بأنواعها ونوادي العُراة وبيوت الدعارة وحانات الخمر والمراقص والنوادي الليلية وما شابه ذلك، بحجة أنها تلبي رغبات عند الناس.

أما بحث الحريات عند الفلسفة الماركسية فقد أصبح بلا جدوى الآن بعدما

اندثرت مؤخراً الشيوعية والماركسية بطريقة مسرحية عجيبة وذلك بعد مضي سبعين سنة على تطبيقها. فَكَبْتُ الماركسية الصارم للغرائز البشرية لم يغن عن حدوث الانفجار الأخير الذي أعاد شعوب ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية إلى طبيعتها البشرية واندفعت إلى إشباع غرائزها المكبوتة سنين طويلة. ونسأله تعالى أن تعود هذه الشعوب إلى الطريقة الصحيحة في الإشباع من خلال الإسلام وليس باتباع الطريقة الخاطئة والشاذة التي أدت إلى الانحلال الأخلاقي والتفكك الأُسَري وانتشار الجرائم والمخدرات والأمراض القاتلة في المجتمعات الغربية.

الفصل الثاني

الحضارة والمدنية

حيث أنه التبس على الكاتب ما هو من العلوم والاختراعات وما هو من الأفكار والثقافة والقيم، فلا بد هنا أن نوضح للقارىء مفهوم كلٍّ من الحضارة والمدنية ولو بشكل مختصر.

إن الحضارة عند جميع الأمم تعني «مجموعة المفاهيم عن الحياة» بينما المدنية هي «مجموع الأشكال والوسائل المادية التي يستعملها الإنسان». فالحضارة تتعلق بالعقائد الأساسية والأفكار الفرعية المنبثقة عنها والتي تعالج مشاكل الحياة، بينما المدنية تتعلق بالتطوّر المادي الذي يجري على الأشياء من أجل جعل تحقيق غايات الإنسان أسهل وأسرع وأفضل. ومن أشكال المدنية كافة أنواع العلوم والاختراعات من الأقمار الصناعية والصواريخ وأجهزة الاتصال حتى الإبرة وعود الثقاب. ولا يستطيع شعب من شعوب العالم أن يصل إلى المدنية المتقدمة والتطور العلمي إلا بعد أن يمرّ بالفكر الحضاري، أي بحل العقدة الكبرى عند الإنسان سواء أكان حلاًّ صحيحاً أم خاطئاً كما ذكرنا سابقاً في بحث الفكر والتفكير. ويجب الحذر من عدم الخلط بين المفاهيم الحضارية والأشكال المادية (المدنية). فمثلاً إنّ مسألة أنّ الكون مخلوق لخالق أم غير مخلوق لخالق هي مسألة تعتبر فكراً حضاريًّا أساسيًّا. كذلك مسألة هل أن الله نظّم أم ترك، وهل تجوز الملكية الفردية أو لا تجوز، وهل أن المرأة عِرْضٌ يجب أن يُصان أم أنها وسيلة للتمتع واللّذة، كل هذه مسائل تعتبر ضمن الأفكار الحضارية. أما الأشكال

والوسائل المادية التي هي المدنية، فإنّ أفكارها عامّة لا تخص شعباً من الشعوب ولا أمة من الأمم. فالمدنية تقوم على الأبحاث والتجارب والاختبارات، أي على إخضاع المادة لشروط معينة يستطيع الباحث من خلالها إعطاء أفكار علمية جديدة تسهّل وسائل الحياة وتعين على تحقيق الأفكار الحضارية التي تتبناها أمة من الأمم أو شعب من الشعوب. وكل ما يتعلق بالأفكار الحضارية للأمم الأخرى من مفاهيم هو محظور على المسلمين اتباعه أو تقليده أو التأسّي به لأنه مربوط بوجهة نظر معينة عن الحياة (أيدلوجيا) تعتقد بها الأمم والمجتمعات غير المسلمة.

وللإسلام حضارة ومفاهيم حضارية حددها الكتاب والسنة مطلوب اتباعها. فمثلاً حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار». رواه أبو داود، يعتبر مفهوماً حضارياً يحدد أن ما يكون من مرافق الجماعة أو العِذ الذي لا ينقطع بحيث تستحيل الحياة بدونه هو ملكية عامة ولا يجوز لشخص أن يختص به. وقوله عليه الصلاة والسلام: «من كان له أرض فليزرعها أو يمنحها أخاه وليس لمُحْتَجِرٍ بعد ثلاث..» رواه ابن ماجه، هو أيضاً مفهوم حضاري يمنع على المسلم أن يمتلك أرضاً ولا ينتفع بها أكثر من ثلاث سنوات وإلا تأخذها الدولة وتعطيها لمن ينتفع بها، كما يحظر هذا المفهوم على المسلم تأجير الأرض مزارَعةً لآخر إن كان زرعها أكثر من ثمرها، أي أن لا تكون من أراضي المُساقاة. هذه بعض الأمثلة على المفاهيم الحضارية للإسلام التي تعتبر أن الأساس بأعمال المسلم التقيد بالحكم الشرعي والحكم الشرعي هو الذي يحدد الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح.

أما بالنسبة إلى ما هو من المدنية فالمسلم مأمور شرعاً بالأخذ بكافة الأسباب والحالات التي تجعل المجتمع الإسلامي أقوى وأرقى مجتمع في الوجود، ويأثم المسلمون إن لم يفعلوا ذلك. قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال الآية: ٦٠]، يوجب على المجتمع الإسلامي أن يقوم بكل ما من شأنه أن يجعل السيطرة لمبدأ الإسلام في العالم حتى يأمن المسلمون ويأمن الذمّيون ويأمن العالم على نفسه من أية قوة غاشمة أخرى

تسيطر عليه. إلا أنه لا يجوز أخذ أيّ من الأشكال والوسائل المدنية إذا كانت متأثرة بوجهة نظر حضارية تخالف شرع الإسلام. فمثلاً ما يُسمى بالنحت والتصوير تعتبره الحضارة الغربية من الفنون الراقية بينما يعتبره الإسلام نوعاً من الوثنية التي ثبت بالنصّ الشرعي حرمتها وبأحاديث صحيحة عن الرسول عليه الصلاة والسلام. وينبغي الإشارة هنا إلى أن التصوير المحرّم هو التصوير اليدوي لكل ذي روح وليس هو التقاط الخيال كما يحدث في التقاط الصور الفوتوغرافية باستعمال العدسات فإن هذا ليس هو التصوير الذي انصبّت عليه الحرمة في النص الشرعي. وفي ذلك تفصيل لمن يريد أن يدرس هذا الموضوع بالرجوع إلى استدلالاته وتحقيق المناط الشرعي للتصوير المحظور، ولكن جئنا به هنا كمثال على الفرق بين المفاهيم الحضارية والأشكال المدنية.

ومن ذلك كله يتضح أن على المجتمع الإسلامي أن يكون مجتمعاً متميزاً في كل ما يتعلق بالمفاهيم الحضارية وما يرتبط بها من أشكال مدنية ووسائل حياة، وأن يعمل على أن يسبق العالم في كل ما يتعلق بالعلوم والتكنولوجيا والاختراعات والإبداع العلمي. ويأثم كافة المسلمين جميعاً إن لم يكن بينهم من العلماء والقادة القادرين على أن يجعلوا الأمة الإسلامية تصعد ذرى المجد وأن تكون لها الزعامة في العالم. فرسالة الإسلام هي ليست للمسلمين فحسب بل لكافة البشر، والمسلمون مسؤولون عن جميع البشر لا عن أنفسهم فقط.

وبالله المستعان

تم بعونه تعالى

المحتويات

الجزء الثاني

الجزء الثالث

في ما هو من العقائد

الجزء الرابع
اللغــة

الجزء الخامس
في الفقه وأصول الفقه

خاتمة في الديمقراطية والحضارة









تهافت
"القراءة المعاصرة"

لا يزال الإسلام، بوصفه دين الأمة وعقيدتها ومصدر مفاهيمها وقيمها وتشريعاتها، محطّ تنازع وخلاف وصراع بين معتنقيه. لذا كان من الطبيعي أن تتعدد التفسيرات والتأويلات التي يسعى أصحابها لتقديم قراءتهم للإسلام بوصفها القراءة الصحيحة والمطابقة لمقاصد الوحي وأغراضه، وبالتالي الموافقة لمصالح المسلمين وحاجاتهم.

لكن، ما الذي يضفي على قراءة ما للإسلام بُعْدَي المشروعية والمصداقية؟ نعني ما هي المرتكزات والأسس التي لا بدّ منها لكي تكون قراءتنا للإسلام قراءة إسلامية حقاً، فلا تنحرف عن مقاصد الوحي ولا تخرج عن أغراضه؟.

يأتي مؤلّف الدكتور منير الشوّاف، الذي نضعه الآن بين يدي القارىء، ردّاً على الآراء والأفكار التي وردت في كتاب الدكتور محمد شحرور «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، مبيّناً لنا حدود هذه القراءة وتهافتها: فهي قراءة خارجية تقوم على اعتماد مرجعيات فكرية تقع خارج نطاق الإسلام ومجاله؛ وهي قراءة تعسفية ما دامت تضفي على النص القرآني مضامين لا علاقة له بها.

هذا الكتاب، رغم أنه يجيء في سياق منهج سجالي نقدي، إلاّ أنه يتخطّى لحظة النقد السلبي مستهدفاً، على المستوى النظري، إعادة بناء الوعي الإسلامي من خلال مصادره الأساسية في القرآن والسُّنّة والعلوم المرتبطة بهما آخذاً بعين الاعتبار واقع المسلمين، فبدون ذلك لا بدّ أن يتعثر العمل ويفقد الفعل بوصلته الهادية.